الطبعة الثانية

محمد أركون

نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية





تشغل مسألة حوار الأديان والثقافات والحضارات المجتمع الدولي سواء في الغرب، أو في العالم العربي الإسلامي. ولا يمكن لهذا الحوار أن ينطلق فعلاً ويؤتي ثماره إلا إذا قام الجميع بنقد راديكالي لتراثاتهم القديمة الموروثة: أي للاهوت القرون الوسطى الذي يكفّر الآخرين وينبذهم ولا يعترف بهم ولا بإيمانهم. وبالتالي فنحن بحاجة إلى عقلية جديدة لمواجهة المشاكل المطروحة علينا اليوم. فبالعقلية القديمة المنغلقة والرافضة للآخر مسبقاً لا يمكن أن نتقدّم خطوة واحدة إلى الأمام.

هذه العقلية الجديدة المنفتحة والمتسامحة هي التي يبلور أركون خطوطها العريضة في هذا الكتاب الهام من خلال علم الأديان المقارنة وبقية العلوم الإنسانية الحديثة غير المعروفة كثيراً في الساحة العربية حتى الآن.

ويختتم أركون كتابه بالتحدّث بشكل ذاتي مؤثّر عن علاقته الشخصية بالأب يواكيم مبارك وبالمستشرق الشهير لويس ماسينيون. كما يتحدّث للمرّة الأولى عن مساره الشخصي والفكري على مدار نصف قرن. ويشرح لنا كيفية الانتقال من مرحلة الإسلام المُستعبد المقيّد السائد حالياً إلى مرحلة الإسلام المستنير الحر.

هذا هو الكتاب الأخير الذي يصدر لأركون بعد وفاته، وقد كان ينتظره بفارغ الصبر.

محمد أركون (1928–2010) باحث ومؤرّخ ومفكّر جزائري. من مؤلّفاته المترجمة إلى العربية والصادرة عن دار الساقي: «الإسلام أوروبا الغرب»، «الفكر الأصولي واستحالة التأصيل»، «الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد»، «نزعة الأنسنة في الفكر العربي»، «العلمنة والدين»، «من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي»، «من منهاتن إلى بغداد: ما وراء الخير والشرّ» بالاشتراك مع الباحث الفرنسي جوزيف مايلا.

ISBN 978-1-85516-332-4





نحو تاريخٍ مقارَن للأديان التوحيدية

تصميم الغلاف: ماريا شعيب
خطوط العناوين: علي عاصي

محمد أركون

نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية

ترجمة وتقديم
هاشم صالح



دار الساقي
بيروت – لندن

الطبعة الأولى 2011
الطبعة الثانية 2012

ISBN 978-1-85516-332-4

دار الساقي
بناية النور، شارع العويني، فردان، ص.ب: 113/5342، بيروت، لبنان
الرمز البريدي: 6114–2033
هاتف: 442 866-1-961+، فاكس: 443 866-1-961+

email: info@daralsaqi.com

يمكنكم شراء كتبنا عبر موقعنا الإلكتروني
www.daralsaqi.com

تابعونا على
@DarAlSaqi
دار الساقي
Dar Al Saqi

المحتويات

مقدمة بقلم المترجم

إلى روح محمد أركون. إلى المفكِّر الكبير الذي فتح لي الطريق عندما كنت لا أزال قلقاً، متردِّداً، أتخبَّط في غياهب الظلمات.

كان ينبغي لهذا الكتاب أن يصدر في حياته. وهو الكتاب الوحيد الذي أصرَّ على مراجعته شخصياً قبل الدخول الى المستشفى. وقد فاجأني بذلك. وكان ينتظر صدوره بفارغ الصبر، لكنَّ القدر شاء له ولنا مصيراً آخر... وبالتالي، وفاءً لأركون ولذكراه، سوف ننشره كما هو، من دون أي تعديل أو تغيير، حتى لكأنَّه يصدر وهو لا يزال حياً.

أولاً: مدخل إلى فكر محمد أركون

يحتوي هذا الكتاب على خمسة فصول بالإضافة إلى مقابلتين أُجريتا مع أركون مؤخراً وألحَّ على إلحاقهما بالكتاب لأنهما تضيئان مساره المنهجي ومشروعه الفكري. والكتاب كالعادة يتحدث عن قضايا الحاضر الراهن الحساسة من خلال ربطها بجذور التراث البعيدة. وهذه هي منهجية أركون المشهورة باسم: المنهجية التقدمية-التراجعية، بمعنى أنه يسلِّط أضواء الماضي على الحاضر وأضواء الحاضر على الماضي لكي يضيء

الماضي والحاضر في آن معاً. فأنت لا تستطيع أن تفهم حاضر العرب والمسلمين جيداً إن لم تفهم ماضيهم جيداً أيضاً. المشكلة كلها تقريباً لها جذور عميقة في الماضي البعيد. نضرب على ذلك مثلاً مسألة الأصولية، والطائفية، والمذهبية، وسبب موت الفلسفة، وسبب انهيار حضارة العصر الذهبي الكلاسيكية، وسبب الانحطاط الذي تلا ذلك، وسبب الصراع المتواصل مع الغرب، الخ. إن أركون بارع في التنقيب عن جميع جذور هذه المشاكل. وهذا ما يفعله هنا من خلال هذا الكتاب الجديد الذي يوضح فيه سبب انطفاء التنوير العربي الإسلامي بعد إشراقة رائعة في القرنَين الثالث والرابع بشكل خاص، ثم في الأندلس وقرطبة لاحقاً حتى القرن السادس الهجري. بعدئذ عمَّ الظلام الأمَّة كلها بجناحيها المشرقي والمغربي، ولا نزال نعاني من ذلك حتى الآن. وفي بعض فصول هذا الكتاب، يعود المؤلف إلى خطواته الأولى في البحث العلمي ويسرد بعض الذكريات مع أصدقاء وأساتذة غابوا، كالأب يواكيم مبارك والمستشرق لويس ماسينيون وآخرين. وهذا ما يضفي على الكتاب، في بعض أجزائه على الأقل، طابعاً ذاتياً محبَّباً ويُبعده عن الجفاف المزعج الذي يميِّز الكتابات الأكاديمية الثقيلة عادة.

نقول ذلك على الرغم من أن أسلوب أركون أكاديمي، عويص أحياناً ومليء بالمصطلحات الجديدة المستمدَّة من ساحة علوم الإنسان والمجتمع. وقد بذلتُ كل ما بوسعي في الترجمة لجعله واضحاً، أو أوضح ما يكون. سوف أحاول في هذه المقدمة المطوَّلة نسبياً أن أستعرض بعض محاور فكره كما فهمتها، عسى أن يساعد ذلك القراء على النفاذ إلى بحوث أكاديمية معمَّقة وعالية المستوى في التراث الإسلامي.

ثانياً: التنوير العربي الإسلامي والنزعة الإنسانية

غنيٌّ عن القول إنَّ لا تنوير من دون نزعة إنسانية. بل لا يستحق أيُّ فكر تنويري ساعة عناء واحدة إن لم يكن هاجسه الأول الإنسان وسعادته ومصيره على هذه الأرض. جميع المفكرين الكبار كانوا مهووسين بمصلحة الإنسان، بتحسين أوضاعه،

بإبعاد شبح الفقر والظلم والعذاب عنه، بأي شكل كان وبقدر الإمكان. كل مفكر كبير يظهر في التاريخ يحاول أن يقدِّم تشخيصات وعلاجات لمشكلة الإنسان والمجتمع ككل. إنه يتمنى من كل قلبه أن تتحقق الكرامة الإنسانية لكل شخص على هذه الأرض، ذلك أنه يعيش هموم الآخرين كأنها همومه الشخصية. محمد أركون لا يشذُّ عن هذه القاعدة؛ فالإنسان في صميم اهتماماته، وكذلك النزعة الإنسانية التي لا تطاق الحياة في المجتمع من دونها. بل إن الإنسان، أيَّ إنسان، إذا ما خلا من النزعة الإنسانية، تحوَّل إلى وحش شرس أو شخص فظ لا معنى له.

ليس غريباً إذن أن يكون موضوع النزعة الإنسانية هو المسيطر على فكر محمد أركون منذ البداية وحتى الآن، أي منذ أطروحته الكبرى التي نشرناها عن دار الساقي قبل ثلاثة عشر عاماً. قصدتُ «نزعة الأنسنة في الفكر العربي. جيل مسكويه والتوحيدي». ليس غريباً أن تكون آلام الإنسان، أينما كان ولأي دين أو عرق أو مذهب انتسب، هي هاجسه الأول ومحور كل فلسفته. وهو يتألم كثيراً لأن هذه النزعة اختفت من ساحة الفكر العربي الإسلامي بعد انقضاء العصر الذهبي. فبزوال تنويرنا أيام العباسيين الأوائل والبويهيين والفاطميين والأندلسيين، زالت النزعة الإنسانية من فكرنا وعقلنا وأُفقنا، ودخلنا في عصور الانحطاط الطويلة التي هيمن عليها فكر الفقهاء اللاهوتي المضاد للفلسفة ولكل نزعة إنسانية. وفي هذا الكتاب، يشير أركون إلى الأثر السلبي الناتج من هجوم الغزالي على الفلسفة وعجز ابن رشد عن إيقاف ضرره. فـ «تهافت الفلاسفة» انتصر في نهاية المطاف على «تهافت التهافت» وليس العكس.

ينبغي العلم أن أركون يفتخر بكونه أول من اخترع مصطلح «الأنسنة» في الفكر العربي. والواقع أنني كنت شاهداً على تلك الولادة السعيدة لهذا المصطلح، وممتعضاً في الوقت نفسه. لماذا؟ لأن المصطلح لم يرقْ لي في البداية، وكنت أفضِّل عليه مصطلح «النزعة الإنسانية»، ولا أزال. ولكن ينبغي الاعتراف بأن مصطلحه شاع

وانتشر، وإنْ كنت قد ظللت مصرًّاً على موقفي من حيث تبنّي مصطلح النزعة الإنسانية كمقابل للمصطلح الأوروبي «هيومانيزم» Humanism. وبالتالي، على القارئ أن يختار بين مصطلحي ومصطلحه: إما «النزعة الإنسانية العربية»، وإما «نزعة الأنسنة في الفكر العربي». ليفصِل بيننا القراء العرب. لهذا السبب فرض أركون عنوان أطروحته التي ترجمتُها عام ١٩٩٧ على النحو التالي: «نزعة الأنسنة في الفكر العربي. جيل مسكويه والتوحيدي» (دار الساقي، بيروت). أما أنا، فكنت أفضِّل أن أضع لها العنوان التالي: «النزعة الإنسانية والعقلانية العربية في القرن الرابع الهجري. جيل مسكويه والتوحيدي».

كتاب آخر أصدرناه عن دار الساقي أيضاً عام ٢٠٠١ تحت عنوان: «معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية». وكنت أفضل عليه العنوان التالي: «معارك من أجل النزعة الإنسانية في المجتمعات العربية والإسلامية».

هكذا تلاحظون أن مسألة الترجمة أكثر خطورة مما نظن. وأنا أعتقد شخصياً، وبحكم تجربتي الطويلة في هذا المجال، أنه بناءً على نجاح الترجمة أو فشلها تتوقف نهضة العرب ومصير الفكر العربي كله.

مهما يكن من أمر، فإن أركون يسجل الملاحظة التالية: لقد ماتت النزعة الإنسانية في العالم الإسلامي، عربياً كان أو غير عربي، وسيطرت النزعات القومجية والأصولية المتطرفة على الجماهير العربية منذ زمن طويل. وهذا يعني أن خطرَين يتهددان النزعة الإنسانية، أو الأنسنة، كما يقول هو، في مجتمعاتنا: الأول هو التعصب القومي أو العرقي، والثاني هو التعصب الديني. وأحياناً يختلطان فنشهد لدى الشخص نفسه تعصُّباً قومياً ودينياً على حد سواء. لسنا بحاجة إلى ضرب الأمثلة العديدة على هذه النقطة لكي يُفهم مقصدنا، فالتيارات القومجية اكتسحت الساحة في الخمسينات والستينات من القرن المنصرم قبل أن تحلَّ محلَّها التيارات الأصولية بدءاً من السبعينات

بعد رحيل زعيم القومية العربية جمال عبد الناصر. لكنَّ هذا لا يعني إطلاقاً أن النزعة القومية مُدانة في المطلق، ولا كذلك النزعة الدينية. فالعربي يحقُّ له أن يفتخر بعروبته وأصالته وتراثه وآدابه ولغته المتواصلة منذ أقدم العصور وحتى اليوم. وبالتالي، إن العاطفة القومية نبيلة ومشروعة ولكن بشرط ألا تتحول إلى احتقار أو نفي للآخرين أو حتى محاولة طمسهم وسحقهم سياسياً وإنسانياً. فالكردي في المشرق العربي يحقُّ له أيضاً أن يفتخر بقوميته وبلغته وأصالته. وقِسْ على ذلك الأمازيغي في المغرب الكبير. وبالتالي، إن التطرف القومي هو المُدان وليست العاطفة القومية السليمة ذات النزعة الإنسانية والمنفتحة على الآخر. وقُلِ الأمر ذاته عن الدين. فمن الواضح أنه يحق للمسلم أن يفتخر بدينه الذي هو أحد أكبر الأديان في العالم وأكثرها انتشاراً، ولكن بشرط ألا يدفعه ذلك إلى التعصب الأعمى ضد أتباع الأديان الأخرى، كالمسيحيين واليهود والبوذيين والصابئة والهندوس الخ. عندما يسود التعصب والانغلاق تختفي النزعة الإنسانية وتموت. والإنسان من كثرة حبه لنفسه قد يكره الآخر. والتعصب له حلاوة في القلب ويصعب انتزاعه منه بعد أن يستقرَّ ويترسَّخ. والميل الطبيعي للإنسان هو إلى التعصُّب لا إلى الانفتاح والتسامح، كما يقول لنا علماء التاريخ والأنتربولوجيا والفلاسفة، وبالتالي، لا نريد أن نلقي مواعظ أخلاقية على أحد هنا؛ كلنا متعصِّبون بالطبيعة للأديان والقوميات واللغات والمذاهب والطوائف التي ولدنا فيها، لكن التربية الحضارية والإنسانية المستنيرة تخفِّف من حدَّة هذا التعصب وتحجِّمه وتجعلنا قادرين على الانفتاح وقبول الآخر. علاوة على ذلك، نلاحظ في مجتمعات التخلف والجهل أن التعصب الأعمى يؤدي إلى ارتكاب المجازر بحق الآخرين المختلفين عنا من حيث القومية أو الدين. فرفضُ الآخر قد يصل بك أحياناً إلى حد الرغبة في استئصاله من عن وجه الأرض! والأمثلة على ذلك كثيرة في التاريخ القديم والحديث. ومجتمعاتنا تعاني من ذلك حالياً كما هو معلوم. لكننا نلاحظ أن ذلك انتهى من المجتمعات المتقدمة الحضارية التي تسودها النزعة الإنسانية كدول الاتحاد الأوروبي مثلاً؛ فما عادوا يذبحون

بعضهم بعضاً على الهوية الطائفية أو العرقية. وهذا يعني أن التنوير الفكري قد مر من هنا.

لكن السؤال المطروح هنا هو التالي: متى اختفت النزعة الإنسانية من الساحة العربية والإسلامية؟ وكيف اختفت إلى حد أننا وصلنا إلى عصر تدعو فيه التنظيمات السلفية الظلامية أحياناً إلى استئصال الآخرين على أساس ديني أو مذهبي أو طائفي محض؟ انظر تصريحات قادة تنظيم القاعدة مثلاً ضد اليهود والمسيحيين أو حتى ضد الشيعة داخل الإسلام نفسه. هذا لا يعني بالطبع أنه لا يوجد تعصب طائفي داخل الشيعة أنفسهم أو داخل اليهود والمسيحيين، لكنه يعني أن التعصب مدان من أي جهة أتى ولأي طائفة أو دين انتسب، وأنه لا يليق بالمجتمعات الحضارية في أوائل هذا القرن الحادي والعشرين. هذا السؤال مطروح في هذا الكتاب، لكننا نعود إليه لكي نعمِّق الإشكالية ونوضحها أكثر فأكثر.

يرى محمد أركون أن النزعة الإنسانية تجسَّدت في العصر الذهبي أو الكلاسيكي من عمر الحضارة العربية الإسلامية، أي طيلة القرون الستة الأولى من عمر الإسلام وحتى موت ابن رشد وسقوط آخر معقل للفلسفة في الأندلس. بعدئذ دخلنا في العصور الانحطاطية الاجترارية التكرارية التي ترفض أي تسامح أو تعددية، والتي ماتت فيها النزعة الإنسانية. وظلت مَيتة حتى فجر النهضة الحديثة في القرن التاسع عشر عندما انتعشت من جديد إلى حد ما على يد مفكِّري النهضة، قبل أن تقضي عليها النزعات القومجية والأصولية من جديد. فالنهضة أُجهضت كما هو معلوم، ولولا ذلك لما شهدنا انتعاش الحركات السلفية المنغلقة بمثل هذه القوة.

ويرى أركون أن النزعة الإنسانية بلغت ذروتها في العصر البويهي، أي في القرن الرابع الهجري، إذ انتشر الأدب الفلسفي بشكل واسع وتشكّلت طبقة كوسموبوليتية من الكتّاب والمفكرين والمبدعين في شتى المجالات. ففي ذلك الوقت ازدهرت الحركة

الأدبية والفلسفية في حواضر الإسلام مشرقاً ومغرباً، من دمشق إلى بغداد إلى أصفهان إلى شيراز إلى القاهرة إلى القيروان إلى المهدية إلى فاس إلى قرطبة، الخ. وكان جميع الكتّاب والمثقفين والعلماء يستخدمون اللغة العربية لنشر معرفة دنيوية تتجاوز كثيراً حدود العلوم الدينية من قرآن وحديث وفقه وتفسير، من دون أن تلغيها بالطبع. وعلى هذا النحو ازدهرت العلوم العقلية وأكدت نفسها في مواجهة العلوم النقلية أو الدينية. لكن بعض الفقهاء المتشددين دعوها بالعلوم الدخيلة للنيل منها ومن أصالتها ومشروعيتها. وهو تقريباً المصطلح نفسه الذي يستخدمه المحافظون المسلمون اليوم ضد الفكر الأوروبي. فهؤلاء يدينون الغزو الفكري للغرب في حين أن أسلافهم كانوا يدينون العلوم الدخيلة، أي الغازية من الخارج، والمقصود بها الفلسفة اليونانية بالدرجة الأولى. هكذا نستطيع أن نصرخ قائلين: ما أشبه الليلة بالبارحة! لم يتغير شيء ولم يتبدل. المحافظون العرب والمسلمون في الماضي كما في الحاضر يرفضون الانفتاح على الثقافات الأخرى والتفاعل معها. في الماضي كانوا يرفضون التنوير اليوناني الأرسطوطاليسي أو الأفلاطوني، واليوم يرفضون التنوير الأوروبي الديكارتي أو الكانطي أو الهيغلي الخ. ولكن لحسن الحظ، اتّخذ كبار المبدعين العرب والمسلمين موقفاً آخر. وعلى هذا النحو وُضعت في لغتنا العربية كبريات المؤلفات لابن المقفع والجاحظ والتوحيدي ومسكويه والمعرّي والفارابي وابن سينا وابن رشد وابن باجة وابن الطفيل وعشرات غيرهم. لو لم ينفتح هؤلاء على العلوم «الدخيلة» من يونانية وفارسية وهندية وسواها، لما استطاعوا إبداع جميع هذه المؤلفات العظيمة التي خلّفوها لنا ذخراً وتراثاً نفتخر به بين الأمم. هذا في ما يخصُّ الماضي. أما في ما الحاضر، فلو لم ينفتح محمد حسنين هيكل وطه حسين وتوفيق الحكيم وجبران خليل جبران وميخائيل نعيمة والمازني والمنفلوطي والعقاد ومحمد مندور ونجيب محفوظ وعشرات غيرهم على «الغزو الفكري» لأوروبا، لما استطاعوا إبداع كل ما أبدعوه. أصلاً، تعبير الغزو الفكري خاطئ من أساسه، فالفكر لا يغزو غزواً؛ الفكر يدخل من بلد إلى بلد آخر من دون

جوازات سفر. لا توجد جمارك على الفكر لحسن الحظ. ولولا أن فكرنا غزا أوروبا في القرون الوسطى لما حصلت النهضة الأوروبية. إذن، أهلاً وسهلاً بالفكر العظيم غازياً، أياً يكن. إذن، المبدع في كل العصور هو المنفتح على الآخَر وليس المنغلق على ذاته. لم يُنتج المنغلق على الذات يوماً إبداعاً كبيراً. وهذا الكلام لا ينطبق على العرب وحدهم، بل على الأمم والشعوب كافة. ولهذا السبب ما كان للفلسفة الفرنسية مثلاً أن تزدهر وتتجدد لولا انفتاحها على الفلسفة الألمانية، وهذا باعتراف فلاسفة فرنسا أنفسهم. ولهذا السبب كان ميشال فوكو يحلم قبل موته بسنوات قليلة بفتح قسم في دور النشر الفرنسية مخصَّص لعرض الكتب الفلسفية الألمانية والأنغلوساكسونية الجديدة باللغة الفرنسية لكي يطَّلع القارئ الفرنسي على آخر المستجدات في مجال الفكر والنظريات الكبرى.

لكن لنعد إلى موضوعنا الأساسي بعد كل هذا الاستطراد، ولنطرح هذا السؤال: من الذي شجَّع على ازدهار هذا التيار الإنساني العقلاني في العالم الإسلامي؟ عدة عوامل سياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية. وقد شكَّلت جميعها ما ندعوه بالأطر الاجتماعية للمعرفة، أي الأطر الإيجابية المنفتحة المحبِّذة للفكر العلمي والعقلاني والإنساني. فالازدهار الاقتصادي أدى إلى ظهور فئات راقية مثقفة تحتضن هذا الفكر الجديد. وهنا يركز أركون على الأهمية التي لعبها التجار في العملية؛ فالطبقة التاجرة شهدت في القرن الرابع الهجري ازدهاراً استثنائياً، إذ كان التجار المسلمون يسيطرون على الخطوط التجارية البحرية في حوض البحر الأبيض المتوسط والمحيط الهندي، كما كانوا يسيطرون على الخطوط البرية في الصحارى عن طريق القوافل، وأدى ذلك كله إلى تراكم الثروات. تشهد على ذلك الأدبيات الجغرافية العربية التي سجل فيها الرحالة الإنسانيون معلومات دقيقة متنوعة وواسعة عن شعوب أخرى وثقافات وحضارات بعيدة جداً عن الإسلام العربي الذي يظل بالطبع المركز السياسي والنموذج الإجباري لكل مرجعية حضارية. لكنه مع ذلك لم يمنع الرحالة العرب من أن يوسِّعوا آفاقهم في الزمان

والمكان، ويُعجبوا بالحضارات الأخرى غير العربية، وحتى غير الإسلامية. وقد تحوَّل هؤلاء التجار الذين اغتنوا إلى طبقة قوية في المراكز الحضارية الكبرى المذكورة آنفاً. وهم الذين صرفوا على المكتبات والمخطوطات وعشرات الكتّاب والشعراء والفلاسفة والمبدعين. تشكلت عندئذ الأطر الاجتماعية المناسبة لاستقبال ثقافة دنيوية ذات طابع عقلاني وإنساني. نقصد هنا بكلمة إنساني «غير لاهوتي» أو «غير ديني». نقصد الثقافة التي تعتبر الإنسان قيمة بحد ذاته وليس اداة أو رجل كرسي أو وسيلة عابرة لا قيمة لها. من المعلوم أن المنظور اللاهوتي القروسطي كان يحتقر الإنسان ويزهد به ولا يعطيه ثقته. فالإنسان فانٍ، عابر، زائل، ويبقى وجهُ ربِّك ذو الجلال والإكرام. وبالتالي، لا معنى للنزعة الإنسانية في أوساط السلفيين الظلاميين. ولهذا السبب يفجِّرون السيارات المفخخة ويقتلون المدنيين بشكل عشوائي وكأنهم حشرات. الإنسان لا قيمة له ضمن هذا المنظور. لذلك اختفت النزعة الإنسانية من العالم الإسلامي والعربي طيلة عصور الانحطاط، ولا تزال.

لنعدْ إلى الماضي الكلاسيكي والعصر الذهبي الذي سبق الانحطاط. بالطبع، ظلت الثقافة الدينية موجودة، وحتى مسيطرة على الجماهير الشعبية، أو من كانوا يدعونهم آنذاك بالعوام. لكن الثقافة الفلسفية والأدبية ذات الطابع العلماني سيطرت تقريباً على الفئات العليا من المجتمع وعلى كبار الأدباء والمفكرين والعلماء والشعراء. هذه حقيقة لا يمكن إنكارها. صحيح أن هذا التيار الإنساني العربي لم يقطع مع الدين كلياً كما فعلت فلسفة التنوير في أوروبا، حيث تشكلت نزعة إنسانية محضة مقطوعة تماماً عن اللاهوت المسيحي. لكن التيار الإنساني العربي كان من القوة التنويرية بحيث إننا نستطيع مقارنته بالتيار الإنساني الذي ازدهر إبان القرن السادس عشر خلال عصر النهضة بإيطاليا وعموم أوروبا الغربية، ولهذا نقول بأن التنوير العربي سبق التنوير الأوروبي إلى الوجود. لكن المشكلة هي أنه أُجهض بعد سقوط البويهيين ووصول السلاجقة الأتراك إلى السلطة، فاستخدموا الغزالي كمنظِّر إيديولوجي لهذا الانقلاب

الخطير على العقل والفلسفة. ومعلوم أنه كفَّر المعتزلة والفلاسفة على حد سواء. نقول ذلك على الرغم من عظمته على الصعيد الروحي والصوفي، فالغزالي ليس شخصاً عادياً. على العكس من ذلك، ظلَّ التنوير الأوروبي متصاعداً منذ القرن السادس عشر وحتى يومنا هذا من دون انقطاع. هنا يكمن سبب تخلُّف عالم الإسلام وتقدم أوروبا. ولهذا السبب يقول أركون في الفصل الأول من هذا الكتاب إن زمانية الفكر العربي الإسلامي معاكسة لزمانية الفكر الأوروبي المسيحي فالعلماني.

ولكن لنتفق على الأمور هنا جيداً كيلا يحصل خلط واضطراب. هناك نزعتان إنسانيتان، لا نزعة واحدة: الأولى هي النزعة الإنسانية الدينية، والثانية هي النزعة الإنسانية العلمانية. الأولى تلتزم بالعلم والعمل، والمقصود معرفة الأحكام الشرعية المستمدَّة من القرآن والحديث النبوي الذي يمتدُّ لدى الشيعة الإمامية لكي يشمل تعاليم الأئمة الاثني عشر أيضاً، أو الأئمة السبعة لدى الشيعة الإسماعيلية. فالإمام في نظرهم هو استمرارية للنبي لأنه من ذريته. وضمن هذا المنظور الديني يمكن أن نتحدث أيضاً عن نزعة إنسانية مسيحية ويهودية وبوذية وهندوسية، الخ.

لكن العقل الديني يحصر تساؤلاته كما هو معلوم داخل إطار الوحي أو النصوص المقدسة: توراة، إنجيل، قرآن. وقد استمر الأمر على هذا النحو في أوروبا حتى القرن الثامن عشر حيث حصلت قطيعة التنوير الكبرى وشبَّ العقل عن الطوق واستقل كلياً عن الإنجيل والدين المسيحي. لكن العقل اللاهوتي في الإسلام لا يزال مستمراً ومسيطراً حتى يومنا هذا. ولهذا السبب، لا يزال المشائخ يسرحون ويمرحون ويسيطرون على الجماهير والفضائيات ويفتون بقتل هذا أو تبرئة ذاك. انظر فتوى الشيخ صالح اللحيدان الداعية إلى قتل أصحاب الفضائيات الخليعة. وكذلك إن اصحاب الفضائيات الظلامية يستطيعون أن يبثُّوا أقوالهم الخرافية على مدار الساعة! نحن الآن في عزِّ محاكم التفتيش. وهذا شيء مستحيل في الغرب الأوروبي المتقدم. مهما يكن

من أمر، وبانتظار أن تحصل القطيعة الإبستمولوجية في أرض الإسلام ايضاً، لا نزال نعيش تحت هيمنة النظام القديم للفكر، أي النظام اللاهوتي الغيبي الاستلابي، باستثناء بيئات المثقفين التحديثيين الذين يُتَّهمون عندئذ بالفسق والفجور والكفر والإلحاد. هكذا نلاحظ أن النزعة الإنسانية الدينية تعني أن العقل اللاهوتي هو الذي يبلور النواميس الأخلاقية-الفقهية التي تنظِّم علاقات البشر في ما بينهم داخل المجتمع . وهذه النواميس أو الفتاوى والشرائع مقدَّمة على أساس أنها التعبير الصحيح عن مخططات الله نفسه وإراداته بالنسبة لمخلوقاته، أي البشر. الفكر اللاهوتي هو الذي يحدد الأسس الإلهية لكل ما يفعله الإنسان على هذه الأرض على أساس كونه مخلوقاً تابعاً مطيعاً شاكراً الله. وهكذا تتلقى أعماله ضمانة أنطولوجية إلهية متعالية متواصلة معصومة خارجية على كل قدرة بشرية، لكنها أساسية لتأسيس كلِّ مشروعيةٍ على هذه الأرض. ونلاحظ هنا أن المعايير الأخلاقية والقوانين الفقهية مرتبطة كلياً بعلم أصول الدين أو علم الكلام الإلهي. ومجمل ذلك يشكل القانون الديني المدعو بالخط الذي رسمه الله، أي الشريعة.

ثم جاء الشافعي (٢٠٤هـ/ ٨٢٠م) ليخترع علماً جديداً على غرار علم أصول الدين، هو علم أصول الفقه. وهو يهدف أساساً إلى بلورة منهجية تساعدنا على التأكد من أن كل حكم شرعي يطلقه الفقيه مُستنبَط بشكل صحيح من أحد المصدرَين الأساسيَّين المقدسَين، واللذين يخلعان القدسية على الأشياء: القرآن أو الحديث النبوي أو الاثنين معاً. أما الشيعة، فيوكِلون إلى الأمام المعتبَر بمثابة خليفة الله في الأرض مهمة المحافظة على صلاحية العلاقة بين الأحكام الشرعية والأوامر الإلهية. على هذا النحو وُضعت كتب العقائد السنِّية والشيعية على حد سواء. ولا نستطيع هنا أن نعدد المؤلفات الخصبة للجميع، وسنكتفي بذكر الغزالي (م. ٥٩٧ / ١١١١)، والماوردي (م. ٤٥٦ / ١٠٦٤)، والجويني (م. ٤٧٨ / ١٠٨٥)، وفخر الدين الرازي (م. ٦٠٧ / ١٢١٠)، وابن الجوزي (م. ٥٩٧ / ١٢٠٠) بالنسبة للسنَّة.

وأما بالنسبة للشيعة الاثني عشرية فنذكر: ابن بابويه (م. ٣٨١/ ٩٩١)، وأبو جعفر الطوسي (م. ٤٦٠/ ١٠٦٨)، والشيخ المفيد (م. ٤١٣/ ١٠٢٢)، والشريف الرضي (م. ٤٠٦/ ١٠١٥)، والشريف المرتضى (م. ٤٣٦/ ١٠٤٤).

وأما بالنسبة للشيعة الإسماعيلية فنذكر: القاضي النعمان (م. ٣٦٣/ ٩٧٤)، والكرماني (م. ٤١١/ ١٠٢١)، ومؤلفي رسائل إخوان الصفاء في القرن العاشر الميلادي.

إن هؤلاء المؤلفين جميعهم، على الرغم من اختلافاتهم المذهبية داخل الإسلام، يتفقون على صحة المبادئ التالية المشكِّلة للنزعة الإنسانية الدينية؛ جميعهم يؤمنون بوجود الله الحي الخالق الذي تجلّى للبشر في التاريخ عدة مرات عبر أنبيائه. وقد أوصل إليهم، أي إلى البشر، أوامره الإلهية بواسطة الوحي المتلقّى والمنقول من قبل الأمة المؤمنة التي تؤبّد الذاكرة الحية لجميع التعاليم والأحداث المؤسِّسة للدين الحق. إنها تؤبّدها على مدار الأجيال جيلاً بعد جيل وعصراً بعد عصر.

وجميعهم يعتقدون بأن المجتمع الأرضي موجَّه من قبل ممثلَي الله على الأرض، أي الخليفة أو الإمام، اللذين يسهران على تطبيق الشرع الإلهي من دون أن يكون في مقدورهما تغيير أي شيء من أحكامه. وهذه الأحكام الإلهية، أو المعتبَرة كذلك من قبل المؤمنين كافة، لا تهدف فقط إلى تحقيق نظام العدل والتضامن والإخاء والإحسان في المجتمع، بل تهدف أيضاً إلى شيء آخر أجلّ وأبعدَ شأناً، ألا وهو أنها لا تأخذ جميع أبعادها ومعانيها الممتلئة إلا إذا استُبطنت وطُبِّقت من قبل كل مؤمن داخل المنظور الأخروي للنجاة الأبدية في الدار الآخرة وعودتنا جميعاً إلى الله. ذلك أن كل شيء يصدر عن الله، وكل شيء إليه يعود، طبقاً للآية القرآنية الشهيرة: ﴿إِنَّا لله وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾. وينطبق ذلك على العالَم والتاريخ والكائنات الحية. والطبيعة المسكونة من قبل الله موضوعة تحت تصرف الإنسان كفضاء ووسيلة لتحقيق النجاة: نقصد كمسار

أرضي مؤدٍّ حتماً إلى يوم الحساب، فالبعث والنشور فالحياة الأبدية الخالدة، إما في نعيم الجنة وإما في جحيم النار.

هذا هو الاعتقاد الأكبر الذي سيطر على البشرية الإسلامية كما المسيحية الأوروبية طيلة قرون وقرون. ذلك أن لدى المسيحيين اعتقاداً مشابهاً تماماً وإن كانت مرجعياتهم وشخصياتهم مختلفة، لكن المنظور واحد في نهاية المطاف؛ إنه منظور القرون الوسطى. هذا المنظور قضت عليه الحداثة الأوروبية بدءاً من القرن الثامن عشر، ما عدا أقلية قليلة من المسيحيين أو الذين لا يزالون مسيحيين. أما العالم الإسلامي في أغلبيته الساحقة، فلا يزال متعلقاً به، ما عدا أقلية من المثقفين الليبراليين الخارجين ضمناً أو صراحة على الاعتقاد التقليدي الراسخ الجذور. هكذا نلاحظ أن الوضع معكوس لكون الفكر الأصولي مهمَّشاً في أوروبا في حين أنه هو المهيمن عندنا.

لقد قطع عصر التنوير علاقته بهذا الاعتقاد اللاهوتي عندما كسر تلك العلاقة التي تربط المخلوق المطيع بالله الخالق الجبار، ولكن الرحمن الرحيم أيضاً. كسرها وأعلن أن الإنسان أصبح ذاتاً سيدةً مستقلةً في عصر العلم والتكنولوجيا واختراعات الحداثة التي تبهر الأبصار. باختصار شديد: لقد قطع فلاسفة التنوير حبل السرَّة مع اللاهوت القروسطي المسيحي، وانتقلنا، أو قل انتقلت أوروبا بدءاً من تلك اللحظة من النزعة الإنسانية المتدينة واللاهوتية إلى النزعة الإنسانية الفلسفية أو العلمانية. وهنا بالضبط تكمن القطيعة الإبستمولوجية أو المعرفية الكبرى للحداثة. فقبل ذلك كان احترام حقوق الله هو المقدمة التمهيدية التي لا بد منها لكي يتم احترام حقوق الإنسان. لكن حقوق الله هذه اختفت في عهد الحداثة الظافرة في القرنين التاسع عشر والعشرين لتبقى في الساحة حقوق الإنسان وحدها. ما عادوا بحاجة إلى حقوق الله بعد أن أعلن كبار فلاسفتهم أن الله فرضية لا لزوم لها! وانتهت الشريعة المسيحية أو القانون الإلهي المقدس لكي تحلَّ محلَّها القوانين الوضعية التي يصوِّت عليها البرلمان المنتخب من قبل

الشعب والتي يغيِّرها كلما شاء وبحسب الحالة والحاجة. أما الشريعة أو القوانين الإلهية، أو المعتبرة كذلك، فلا تتغير ولا تتبدل حتى يرث الله الأرض ومن عليها.

لكن قطيعة الحداثة التنويرية غيَّرت هذه النظرة في أوروبا، بل ألغتها تماماً، عندما قضت على الشريعة المسيحية أو القانون الكنسي، باستثناء دولة الفاتيكان الصغيرة. جميع هذه التطورات المتلاحقة والمذهلة لم تحصل إلا في الغرب وحده، وذلك على أثر فلسفة التنوير وانتصار الثورات السياسية الثلاث الكبرى: الإنكليزية فالأميركية فالفرنسية. لكن هذا لا يعني أن المنافسة قد انتهت بين النزعة الإنسانية الدينية والنزعة الإنسانية الإلحادية، على الرغم من انتصار هذه الأخيرة في الغرب. وهو انتصار اعتبره اللاهوتيون المسيحيون بمثابة كارثة أو مأساة بالنسبة للإنسان المعاصر. انظر بهذا الصدد كتاب اللاهوتي الفرنسي هنري دو لوباك: مأساة النزعة الإنسانية الإلحادية[1]، الذي يحمل فيه على فلاسفة الإلحاد الكبار من أمثال أوغست كونت وفويرباخ وماركس ونيتشه، كما يردُّ على أحفادهم المعاصرين من أمثال الفيلسوف جان بول سارتر وسواه من أعلام الفكر الحديث. وهو يعتمد على مؤمنين كبار كالفيلسوف الدانماركي المؤمن سورين كيركيغارد والروائي الروسي الشهير دستويفسكي. وهو يعتمد عليهم لدحض هؤلاء الملاحدة والعدميين الذين لا يؤمنون بشيء خارج هذا العالم الأرضي أو المادي المحسوس. إنها مناقشة كبرى وعميقة بين رجل دين كبير مطَّلع وفلاسفة كبار أيضاً. ويا ليت عندنا رجال دين من هذا الطراز مطَّلعون على الفلسفة بعمق. لكن رجال الدين المسلمين يحتقرون الفلسفة ويعتبرونها رجساً من عمل الشيطان، وهذا الموقف مستمر منذ أيام الغزالي أو ابن تيمية الذي فرَّخ لنا كل هذه الحركات السلفية المعاصرة. ومعلوم أن الفلسفة محرَّمة في بعض الدول العربية المحافظة حتى الآن. فلنتخيَّل هذا الوضع الذي لا يكاد يصدق: كانت الفلسفة معزَّزة مكرَّمة قبل ألف سنة، في العصر الذهبي،

---

(1) Henri de Lubac, *Le drame de l'humanisme athée*, Le Cerf, Paris 1998.

أيام المأمون والمعتزلة والكندي والجاحظ والفارابي ومسكويه والتوحيدي وابن سينا وابن رشد الخ. لكنها ممنوعة الآن في القرن الحادي والعشرين! ليست محرَّمة على مستوى الإعدادي والثانوي فحسب، بل أيضاً على صعيد التعليم العالي والجامعات، وتقتصر المناهج التعليمية هناك على التحذير من الفلسفة، وتدرَّس آراء تكفِّر الفلاسفة كآراء الغزالي في ابن سينا والفارابي، أو آراء ابن تيمية في ابن رشد وابن عربي. وقد سمعتُ مؤخراً بأنه تمَّ إلغاء تعليم نظرية داروين بعد أن كانت تدرَّس هناك قبل ثلاثة عقود. تخيَّلوا هذا التراجع والتقهقر! وفي الوقت الذي يعترف فيه الفاتيكان بنظرية التطور ويتراجع عن موقفه السابق ويقول إنها لا تتناقض مع الإنجيل والعقيدة المسيحية، نصرُّ نحن على التخلف وإدانة العلم الحديث!

مهما يكن من أمر، إن هذه الطفرة المعرفية أو القطيعة الإبستمولوجية هي الآن في طور الانتشار إلى خارج حدود أوروبا كي تشمل المعمورة بأسرها. والسؤال المطروح هنا هو: ما الذي سيحصل في العالم الإسلامي في العقود المقبلة؟ هل سيظل مصرّاً على تقوقعه وسلفيته وظلاميته أو سينفتح أخيراً على التنوير المعقول؟ هذا ما سنحاول الإجابة عنه الآن.

ثالثاً: العصر الذهبي والتنوير

تحدثتُ في ما سبق عن العوامل السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي حبَّذت انتشار التيار الإنساني العقلاني التنويري في القرن الرابع الهجري وعموم العصر الذهبي الذي يشمل فترة الجاحظ مثلما يشمل فترة التوحيدي ومسكويه وعشرات الآخرين. بقي أن أتحدث عن دور العامل الثقافي الذي لا تَخفى أهميته على أحد. يرى أركون أن ترجمة الفلسفة والعلم الإغريقيَّين هي التي أتاحت تقوية التيار الإنساني العلماني في القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي. وهذا ما دفع بكاتب محافظ كابن قتيبة الذي كان على الموضة آنذاك إلى إدانة التأثير السلبي الذي يمارسه أرسطو وكل

الفلسفة الإغريقية على الفكر الإسلامي. يحصل ذلك كما لو أنه يدنسه أو ينجسه. لكن العودة إلى السياسة الحنبلية للمتوكل والمضادة للمعتزلة بعد عام ٨٤٨م لم تمنع الفلسفة من مواصلة التقدم والانتشار وكسب جمهور أوسع عن طريق تغلغلها في كتب الأدب أو الثقافة العامة، في حين أنها كانت قد ظلت حتى ذلك الوقت محصورة بالكتب التخصُّصية العويصة للكندي والفارابي. ومعلوم أن كتب الأدب أكثر جاذبية للجمهور القارئ نظراً لكونها تنتقل من موضوع مشوِّق إلى موضوع مشوِّق وهي بالتالي غير مملة ككتب الفلسفة المحضة. من هنا ساهمت كتب الأدب في انتشار الأفكار والموضوعات الفلسفية أكثر من كتب الفلسفة نفسها.

وهكذا ظهرت أدبيات غزيرة كان أركون قد دعاها بـ «الأدب الفلسفي» في أطروحته الشهيرة الضخمة المشار إليها آنفاً: «نزعة الأنسنة في الفكر العربي». فتقديم الفلسفة عن طريق كتب الأدب جعل انتشارها أوسع بكثير نظراً لطراوة الأدب وإمتاعه بالقياس إلى الكتب الفلسفية الجافة عادة والمتعبة والمملة للقراء. ولهذا السبب دُعي التوحيدي بأديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء؛ فقد عرف كيف يكرر تجربة الجاحظ عن طريق وضع أسلوبه الرائع وثقافته العربية الواسعة في خدمة العلم الأجنبي، أو العلوم الدخيلة كما كان يقال آنذاك. والواقع أن كتب الأدب والمعارف العامة التي كانت تُستخدم في القرن الثالث الهجري لمحاربة الفلسفة أصبحت في القرن الرابع تُستخدم كقاعدة أو نقطة انطلاق لنشرها والترويج لها وإغناء ممارستها. وأكبر دليل على ذلك كتاب «البصائر والذخائر» لأبي حيان التوحيدي الذي شكَّل المقابل المضاد لكتاب «عيون الأخبار» لابن قتيبة الكاره للفلسفة أو لكتاب «المعارف» المضاد لها أيضاً. ويمكن أن نقول الشيء نفسه عن الأدبيات الفلسفية الأخرى ككتاب «الإمتاع والمؤانسة» أو «المقابسات» أو «الصداقة والصديق»، أو سواها من روائع الأدب الفلسفي للتوحيدي أو لسواه، فجميعها كانت محبِّذة للفكر الفلسفي وتعرف كيف تعرضه بأسلوب جذاب. هذا وقد انخرط عديدون غيره في الاتجاه نفسه، وإن كان التوحيدي قد تميَّز

بأسلوب نادر قلَّ نظيره؛ فهو من دون شك أحد مؤسِّسي النثر العربي بعد الجاحظ. وكانت ميزة هذه الكتب أنها أشاعت المصطلحات الفلسفية العويصة، وحتى النظريات والنقاشات الفكرية العميقة، في أوساط جمهور عربي واسع وعريض جداً. هذا في حين أنها كانت قد ظلت حتى ذلك الوقت محصورة بحلقات ضيقة من الاختصاصيين الذين يفهمون الفلسفة أو الذين كرَّسوا حياتهم لها. وهذا ما يفسر سبب قبول الفلسفة في الوسط العربي، لا بل حصولها على ترخيص إسلامي أو جواز سفر حتى من قبل المفكرين الأكثر تديُّناً وتشدُّداً كالماوردي والغزالي، وحتى ابن تيمية. صحيح أن هؤلاء حاربوا الفلسفة، لكنهم اطَّلعوا عليها على الأقل قبل أن يحاربوها، ولم يدينوها قبل أن يكلفوا أنفسهم عناء الاطلاع عليها. هنا يكمن الفرق بين أصوليِّي الماضي ذوي العلم الغزير وأصوليِّي الحاضر الهزيلين معرفياً الذين يرفضون الحداثة العلمية أو الفلسفية بشكل مسبق ومن دون أي اطِّلاع يُذكر. ابن تيمية كلَّف نفسه على الأقل عناء قراءة كتب الفلسفة قبل أن يدحضها في مؤلفه الشهير «كتاب الرد على المنطقيين»، ومن هنا أهمية الرجل. بمعنى آخر، إن هذه الحركة المزدوجة التي تجعل الفلسفة أدباً والأدب فلسفةً ساهمت في تشكيل ذوق معين وفضول معرفي محدد وأخلاق مبلورة تماماً. وراحت هذه الأشياء الثلاثة تترسخ قليلاً أو كثيراً في الثقافة العربية للأجيال التالية.

وكتعليق على أطروحة أركون التي لخَّصتُها بسرعة أودُّ أن أقول ما يلي: علينا نحن المثقفين العرب المعاصرين أن نستلهم تجربة أسلافنا الكبار كالتوحيدي وسواه في هذا المجال، فنحن نقف أمام الفلسفة الأوروبية المعاصرة موقفهم نفسه إزاء الفلسفة اليونانية سابقاً. ولكي نعرض النظريات الفلسفية الكبرى لكانط أو هيغل أو نيتشه أو سواهم بشكل مغرٍ وجذاب للقارئ العربي، يستحسن بنا أن نستخدم أسلوب الأدب الفلسفي لا الأسلوب الأكاديمي الجاف والعويص الذي لا ينتشر بسهولة بين القراء العرب. صحيح أن سبب فشل التثاقف مع الغرب حالياً يعود إلى تسرُّع المثقفين العرب في نقل أطروحاته ونظرياته من دون هضم حقيقي أو استيعاب فعلي، لكن هذا الفشل

يعود أيضاً إلى تقديم هذه النظريات الصعبة من دون أي أسلوب أدبي يُغري بالقراءة. ولهذا السبب، إن الكتب التي تتحدث عن أفكار كلود ليفي ستروس أو فوكو أو دريدا أو دولوز أو هابرماس لا تقرؤها إلا القلة القليلة، ولا أعرف ما إذا كانت تخرج منها بنتيجة أو بفائدة. إنها عملية ضياع وقت ليس إلا. حتى الترجمات الحرفية تبدو غامضة وغير مفهومة. هكذا نلاحظ أن أسلافنا الكبار كانوا أكثر جدية منا وأكثر نضجاً في كيفية التفاعل مع الفكر الأجنبي. فلنتَّخذهم إذن قدوة. لا بل إنهم كانوا مبدعين، يضيفون من عندهم ولا يكتفون بالتقليد الأعمى.

لنعد إلى موضوعنا الأساسي، القرن الرابع الهجري والفكر الفلسفي. قلنا إذن إن المتوكل ارتدَّ على سياسة أسلافه المأمون والمعتصم والواثق الذين كانوا من مؤيدي المعتزلة والفكر الفلسفي العقلاني، وذلك عن طريق محاربة المعتزلة والانتصار للحنابلة المعادين لأي تأثُّر بالفكر الإغريقي. لكن ذلك لم يمنع الفلسفة من مواصلة صعودها، على الأقل لفترة أخرى من الزمن؛ فالمفكرون المسلمون الكبار من أمثال أبي سليمان المنطقي وتلميذه التوحيدي ومسكويه وعشرات غيرهم ظلوا مرتبطين بالفلسفة ومحبذين لها حتى بعد «فيتو» المتوكل بزمن طويل. ولكن ينبغي أن نذكر أيضاً أسماء المفكرين العرب غير المسلمين كيحيى بن عدي وابن زرعة المسيحيَّين، أو إسحاق الإسرائيلي وابن غابيرول وابن ميمون اليهود. هؤلاء جميعاً كانوا يكتبون بالعربية، وهم بالتالي مفكرون عرب. كل من يكتب بالعربية هو عربي. العروبة ليست عرقاً خالصاً بل هي ثقافة. وقد ساهموا في تلك الحركة العقلانية الثقافية الإنسانية كالمفكرين المسلمين سواء بسواء، ولا ينبغي أن نهمل إنتاجهم أو نزدريه. فالعروبة التي نتحدث عنها هنا ليست عنصرية بل لغوية ثقافية، وبالمعنى الكبير والواسع للكلمة. صحيح أن عدد أفراد النخبة الفلسفية المثقفة كان محدوداً بالقياس إلى المجتمع ككل، لكن إشعاعهم الثقافي كان كبيراً إلى درجة أنه اجتاز الحدود شيئاً فشيئاً حتى وصل إلى أوروبا عن طريق صقلية والأندلس وجنوب فرنسا وإيطاليا. ولكي يطَّلع القارئ على مدى تأثير العرب على أوروبا، لن

نُحيله إلى مرجع عربي كتبه أحد زعماء القومية العربية، بل إلى مرجع أجنبي كتبه باحث إسباني مشهور هو خوان فيرنيه، تحت عنوان: «ما تدين به الثقافة الأوروبية إلى عرب إسبانيا»[٢]؛ ففيه من الشروح والمعلومات ما يكفي للدلالة على ما نقول.

ويرى أركون أن أعمال التوحيدي ومسكويه وكل جيلهما المثقف تشكّل المثال الساطع على هذا التيار الإنساني والعقلاني المستنير الذي ازدهر في القرن الرابع الهجري. فقد عرفا كيف يزاوجان بين التراث العربي الإسلامي والفلسفة الإغريقية بشكل موفق وناجح. وهذه الأعمال الكبرى مثل «ترتيب السعادات» و«الفوز الأصغر» و«الهوامل» و«الشوامل» و«الرسائل الفلسفية» و«تهذيب الأخلاق» و«الحكمة الخالدة» و«تجارب الأمم» و«البصائر» و«الذخائر» و«الإمتاع» و«المؤانسة» و«الصداقة» و«الصديق» و«المقابسات» وسواها عبَّرت بوضوح وصرامة نقدية واقتدار فلسفي وقناعة شخصية حارَّة عن هموم جيل بأسره. أقصد ذلك الجيل الذي خلف الفارابي على عرش الفكر وانتهى متوَّجاً بأكبر فيلسوف في ذلك العصر: ابن سينا. وهو بالتالي جيل يتأرجح بين لحظة الفارابي ولحظة ابن سينا. يكتب التوحيدي في إحدى تجلياته هذه العبارة المدهشة بحداثتها: «إن الإنسان أشكل عليه الإنسان»، بمعنى أن الإنسان أصبح مشكلة بالنسبة لنا: كيف نفهمه ونحلل تصرفاته وندرك بواعثه؟ لا يملُّ أركون من الاستشهاد بهذه العبارة معتبراً إياها أكبر دليل على عمق فكر التوحيدي وحداثته واهتمامه بفهم البواعث الدفينة للشخصية البشرية، فهو يطرح الإنسان كمشكلة فلسفية حقيقية. ويذكّرنا هذا بكلمة سقراط: «اعرف نفسك بنفسك». بمعنى آخر، إن المنظور الفقهي الديني لا يكفي لفهم الإنسان، إنما ينبغي أن نضيف إليه المنظور الفلسفي التساؤلي النقدي. وهنا تكمن حداثة التوحيدي المدهشة بالفعل. ولهذا السبب كان يشعر بأنه غريب في عصره لأنه سابق عليه ولا أحد يفهمه. لكن تركيزه على الإنسان وهمومه ومشاكله لا يعني أنه مادي ملحد

---

(2) Juan Vernet, *Ce que la Culture doit aux Arabes d'Espagne*, Actes Sud, Paris 2000.

أو مهمل للجانب الروحي الديني من الإنسان. على العكس تماماً، فقد كان روحانياً كبيراً، وبالمعنى العميق للكلمة. وأكبر دليل على ذلك كتابه: «الإشارات الإلهية». لكن معاصريه لم يفهموه فاتهموه بالزندقة في حين أنه كان مؤمناً حقيقياً، ولكن ليس إيمان الفقهاء والعامة والجهلة الذين يختزلون الدين إلى مجرد طقوس وشعائر وإكراهات وقيود وقيام وقعود الخ. إن الشعائر بالطبع واردة ومشروعة، لكنها ليست جوهر الدين، أو الدين كله، كما تتوهَّم عامة البشر. أو قل إنها للعامة وليست للخاصة وكبار المفكرين. كان التوحيدي يريد تحرير الدين من الطقوس الخارجية المرهِقة لكي يجعل منه وسيلة للتأمل الفكري ومحلاً للتعميق الروحي. وقد وصل به الأمر إلى حد تأليف كتاب ضاع ولم يصلنا منه إلا العنوان: «الحج العقلي إذا ضاق الفضاء إلى الحج الشرعي». عنوان هائل لا يكاد يُصدَّق. وبعد الاطلاع عليه لا نستغرب لماذا اتهموه بالزندقة. ففي رأيه أن المسلم إذا لم يكن يمتلك المقدرة المادية على أداء الحج بإمكانه أن يحج وهو في بيته. كيف؟ عن طريق الروح والفكر والعقل فقط. يمكنه أن يذهب إلى مكة المكرمة بالروح والإيمان. فالحج هو بالنية الصافية والمقصد الروحاني وليس بالضرورة بأداء الطقوس الشكلانية المعروفة. الشيء المهم في الحج والصلاة والصوم وبقية الشعائر ليس «الجيمناستيك» البدني أو الحركات الخارجية من قيام وقعود وطواف وإمساك عن الطعام الخ. وإنما هو المغزى الأخلاقي والروحاني العميق الذي يربض خلف كل ذلك. فقد يحجُّ المرء ويؤدِّي جميع الطقوس بحذافيرها يومياً ولا يكفُّ مع ذلك عن الغش أو الأذى أو الإساءة بمجرد عودته من الحجِّ. بل إن الحجَّ قد يزيده صلَفاً وغروراً وثقة بالذات، فيُمعن في ارتكاب الأخطاء معتقداً أن ذنوبه ستُغفر له كلها لمجرد أنه حجَّ. وقد لا يؤدِّي الإنسان أي طقس من الطقوس ومع ذلك يظلُّ أخلاقياً في تصرفاته ومحباً للعدالة والحقيقة وفاعلاً للخير قدر المستطاع. فأيهما المتديِّن الحقيقي يا ترى، هذا أو ذاك؟ لقد طرحتُ هذا السؤال مرة على أحد الشبان المتديِّنين الطيِّبين، قلت له: على فرض أن عندنا شخص أجنبي غير مسلم لكنه نزيه وصادق في معاملته، وعندنا شخص

مسلم لكنه غشاش وكذَّاب ولا يؤتمن، فأيهما أفضل؟ سكت الشاب ولم يعطِ جواباً مع أنني انتظرت جوابه بما فيه الكفاية. ويخيَّل إليَّ أنه كان في قرارة قلبه يفضِّل المسلم على الرغم من كل شيء، وذلك بسبب العقيدة. وأعتقد أنني أزعجته عندما قلت له إن الأجنبي في مثل هذه الحالة هو الأفضل.

أياً يكن من أمر، فإن المشكلة هي أن عامة المسلمين تختزل الدين إلى مجرد الالتزام بالمظاهر الخارجية والطقوس والشعائر الشكلانية. وهذا ما ينتقده أركون هنا، فموقفه أقرب إلى موقف التوحيدي بكثير. في الواقع، يطرح التوحيدي مفهوماً آخر للدين والتديُّن هو أقرب ما يكون إلى مفهوم حداثتنا وعصرنا. وهذا ليس بعيداً عن تصوُّر مفكِّري الفلسفة المثالية الألمانية من أمثال هيغل وشيلنغ وهولدرلين الذين تحدثوا عن التديُّن الداخلي الجوَّاني الحقيقي في مقابل التديُّن الخارجي الاستعراضي المنافق في أحيان كثيرة. انظر تحليلهم لمصطلح الكنيسة المرئية والكنيسة اللامرئية، أو التدين المرئي والتدين اللامرئي.

على أي حال، كان التوحيدي فلتة عصره علماً وثقافة موسوعية وأسلوباً أدبياً لا يشق له غبار. وهذا ما يُعجب أركون فيه. وأكاد أراهن على أن إعجابه به يتجاوز كل الحدود، وهو لا يتردد في تشبيهه بألبير كامو من حيث نزعة التمرد والرفض للواقع الجائر. ومعلوم أن كامو من مواليد الجزائر، وقد ألَّف كتاباً بعنوان: الإنسان المتمرد. ويزيد من جاذبية أسلوب التوحيدي تلك الانتفاضة الفكرية الرائعة والإحساس بالمرارة والنقمة على عصره الذي لم يحترمه ولم يقدِّره حقَّ قدْره، فعاش في فقر مدقع في أحيان كثيرة، في حين أن من كان أقلَّ منه قيمة حظيَ بنِعم الأمراء والوزراء. ومن دلائل حداثة التوحيدي وسبقه لعصره أنه كان يربط العمل السياسي بالأخلاق، ليس بالمعنى التجريدي للكلمة، بل بمعنى القواعد والأسس الأخلاقية التي تنظِّم حياة الإنسان في المجتمع بشكل واقعي محسوس. يضاف إلى ذلك أن التوحيدي أغنى بلاغيات أرسطو

بمعاني اللغة العربية ونحوها. وقد امتلأ كتاباه «المقابسات» و«الإمتاع والمؤانسة» بتلك المناظرات الفكرية الممتعة التي كانت تحصل بين المفكرين في القرون الوسطى. وعرف كيف يستغلُّ كتب التاريخ بشكل علمي لكي يوضح المناقشات اللاهوتية والفقهية العويصة. ثم عرف بشكل خاص كيف يستخدم كل العلوم والمعارف السائدة في عصره لكي يسلِّط أضواءها على الإنسان والعالم والتاريخ من أجل فهم كل ذلك بشكل أفضل. بهذا المعنى، كان مفكراً حقيقياً وفي الوقت نفسه أديباً مصقَّعاً، وعن طريق كل ذلك، كان يوسِّع باستمرار آفاق الفكر والروح بواسطة حبِّه للإبداع والبحث عن الخير والحق والجمال. وكان منفتحاً على كل التراثات الثقافية المتوافرة في عصره وفي حواضر كوسموبوليتية كبغداد والري (أي طهران حالياً) وأصفهان وشيراز. المقصود بالكوسموبوليتية هنا الثقافة الكونية المتعددة المشارب والأصول. ثم يقولون لك بعد كل ذلك إن العرب لا يعرفون الفلسفة إو إن اللغة العربية عاجزة عن استيعاب الفكر والفلسفة! فليقرأوا التوحيدي إذن وليقولوا لنا بأي شيء يتفوق عليه مفكرو عصر النهضة الأوروبية الذين سبقهم بستة قرون؟ ليقرأوا مؤلفات كبار مفكرينا إبان العصر الذهبي، الذين جمعوا بين المثالية الرائعة للقرآن وفلسفة أرسطو بشكل متناغم مدهش، وليشرحوا لنا بعدئذ معنى الفلسفة والتفلسف. ليقرأوا كتاب «الهوامل والشوامل» وليشرحوا لنا بأي شيء تتفوق عليه كتب عصر النهضة الأوروبية... ثم بعد ذلك يقولون لك إن الإسلام رفض الفلسفة وإن المسيحية هي وحدها التي قبلتها وفتحت لها صدرها. ولكن أيها السادة، في الوقت الذي كان التوحيدي يكتب مؤلفاته الأساسية، كانت المسيحية تغطُّ في ظلمات العصور الوسطى وتنصب محاكم التفتيش لملاحقة العلماء والفلاسفة وتحرق الكتب الفلسفية ومؤلفيها في آن معاً. فقليلاً من الخجل إذن! وقليلاً من احترام الحقيقة التاريخية!

وبالإضافة إلى التوحيدي ومسكويه، ينبغي أن نذكر الصاحب بن عباد وأبا الفضل بن العميد وآخرين عديدين كانوا قد ساهموا في ازدهار تلك النزعة الفلسفية

والإنسانية الرائعة. فالأمر كما قلنا يتعلق بجيل بأسره لا بشخص أو شخصين. هناك أيضاً أبو الحسن العامري صاحب كتاب «الإعلام بمناقب الإسلام»، ومعلوم أن أركون كان قد حلل هذا الكتاب مطولاً في كتابه «مقالات في الفكر الإسلامي»، وطبق عليه أحدث المناهج وخصص له دراسة مطولة تحت عنوان «العقلانية المركزية الأوروبية والحقيقة الدينية في الفكر الإسلامي طبقاً للإعلام بمناقب الإسلام للعامري».

أما عن ابن سينا المعاصر لمسكويه والتوحيدي، وإن يكن أصغر سناً، فحدِّث ولا حرج! فقد كان نابغة زمانه بكل ما للكلمة من معنى. وقد استطاع أن يجسد في شخصه كل تيارات الفكر في عصره. لقد كان منفتحاً على كل رياح الفكر، وقد سبق كل من ذكرناهم، بمن فيهم التوحيدي، بطاقته الفلسفية الضخمة المرفقة بشطحاته الخيالية الخلاقة. كان ابن سينا نسيج وحده لأنه جمع المجد من كلا طرفيه: مجد الفلسفة ومجد الأدب والأسلوب الخلاق. لقد هضم ابن سينا كل التراثات الفكرية السائدة في زمانه: كالتراث الإيراني القديم السابق للإسلام، والتراث العربي الإسلامي بعد أن وصل إلى ذروة اكتماله ونضجه، والتراث الفلسفي اليوناني في كلتا نسختيه السريانية والعربية.

ولم يكن الطب الذي يمارسه مفصولاً عن الفلسفة كعلم وحكمة وأسلوب حضور في المجتمع. ولهذا السبب فإن مؤلفات ابن سينا سرعان ما أصبحت مراجع إجبارية كبرى حتى بالنسبة لخصومه المعادين للفلسفة كالغزالي والماوردي والجويني وفخر الدين الرازي الخ. ومعلوم أن هؤلاء كانوا من كبار المدافعين عن العقل الديني الأرثوذكسي الذي يعتبر نفسه مجرد خادم مطيع للوحي الإلهي. وكانوا بالتالي يشتبهون بالفلسفة ويرون فيها منافساً خطراً للدين. والواقع أن الفلسفة في العصور الوسطى الإسلامية كما المسيحية كانت خادمة لعلم اللاهوت، ولم تتحرر من ربقة هذه الخدمة إلا بعد عصر التنوير في القرن الثامن عشر وفي أوروبا بالذات. عندئذ أصبح العقل البشري مستقلاً بذاته ولذاته وواثقاً من نفسه بعد كل تلك الثورات العلمية

والتكنولوجية والصناعية التي حققها في أوروبا، ولم يعد مضطراً لتقديم كل آيات الخضوع للعقل اللاهوتي الكنسي الراسخ الجذور منذ مئات السنين. ولكن بالطبع إن شخصاً كالفارابي أو ابن سينا كان يعطي قيمة أكبر للعقل البشري مما كان يفعله الفقهاء الذين ذكرناهم آنفاً والذين كانوا يشتبهون بالفلسفة لهذا السبب بالذات. فقد كانوا يعتبرون الفيلسوف شخصاً مغروراً، بل هو بمفهومهم يتطاول على القدرة الإلهية إذ يحاول فهم ظواهر الكون. وهذا ما يعتقده فقهاء اليوم ايضاً، وهذا ما ينبغي ألا ننساه. لكن الفقهاء السابقين كالغزالي والجويني وسواهما اضطروا إلى استخدام المنطق وعلم الأخلاق والسياسة ذات الأصول الفلسفية لمسايرة العصر. ودمجوا كل ذلك بالتصورات والتراثات التي يدافع عنها حراس العلوم، المدعوة دينية مضادة لها، بالعلوم الدخيلة، أي الفلسفية. وفي مجال الميتافيزيقا، نلاحظ أن الغزالي وابن رشد ارتفعا بالمناقشة الفلسفية إلى أعلى ذروة يمكن أن تصل إليها في الفكر العربي الإسلامي. وكل ذلك من خلال كتابيهما الشهيرين: «تهافت الفلاسفة» و«تهافت التهافت». ولم يستطع أحد في الفكر الإسلامي تجاوز هذه المناقشة حتى الآن. ليس هذا فحسب، بل يتجاوزها أحد، وإنما رميت في مطاوي النسيان بالنسبة للعالم العربي والإسلامي منذ القرن الثالث عشر وحتى يومنا هذا. وهنا تكمن مأساة الفكر في الإسلام. فالجدلية التاريخية والصراعية الخصبة بين العقل الديني والعقل الفلسفي انقطعت في الإسلام بعد سقوط الفلسفة في المشرق والمغرب على حد سواء. ولم يبقَ في الميدان إلا حديدان، أي الفقه الديني والفكر الغيبي وحركات الدروشة والتصوف المضادة لفكرة السببية والعقلانية العلمية والفلسفية. هذا في حين أن هذه الجدلية التاريخية استمرت في أوروبا بشكل متصاعد ومن دون توقف منذ القرن السادس عشر على الأقل وحتى اليوم. من هنا حيوية الفكر الأوروبي قياساً إلى الفكر العربي والإسلامي.

رابعاً: الإسلام والنزعة الإنسانية

١. أين نحن من أسلافنا العظام؟

إن الحديث عن وجود نزعة إنسانية في الإسلام يثير غضب الغربيين وعدم تصديقهم نظراً لأعمال العنف والتفجيرات الإرهابية التي تصيب المدنيين العزَّل والتي تحصل حالياً، للأسف الشديد، باسم الإسلام. فقد ارتبط اسم هذا الدين الحنيف بالعنف، شئنا أو أبينا، بعد ضربة ١١ أيلول / سبتمبر وتفجيرات مدريد ولندن وبالي وشرم الشيخ وعمّان والرياض والدار البيضاء والجزائر الخ. ولذا لم يعد أحد يعتقد بوجود ذرة من النزعة الإنسانية عندنا أو في تراثنا. والواقع أنه عندما نسمع التصريحات الحامية للأصوليين العتاة نكاد نشك في كل شيء. ومع ذلك فإن أركون يصر على القول بأن الإسلام شهد المرحلة الإنسانية والتنويرية من تاريخه قبل أوروبا بزمن طويل. فهو يرى أن التيار الإنساني انوجد بالفعل بين القرنين الثامن والثالث عشر للميلاد، أي منذ لحظة المأمون والمعتزلة والترجمات الكبرى وحتى لحظة ابن رشد. وهو ينعت المأمون في هذا الكتاب بـ «الخليفة المستنير» ويشيد بذكائه وانفتاحه الكبير ورجاحة عقله. لكن هذا التنوير الفكري بلغ أوجه في عهد البويهيين إبان القرن العاشر الميلادي / الرابع الهجري. وهو العصر الذي عاش فيه مسكويه والتوحيدي وأبو الحسن العامري وأبو سليمان المنطقي والمتنبي وكل ذلك الجيل. فقد استلم البويهيون السلطة عام ٩٤٥ وأتاحوا للنخب الكوسموبوليتية المتعددة الطوائف والأعراق أن تتفاعل في ما بينها وتبدع أدباً وعلماً وفلسفة في ظل الحضارة العربية الإسلامية. وقد وحَّدهم، على الرغم من اختلاف مشاربهم، انتسابهم إلى نفس المثال الأعلى الفلسفي الأدبي المؤمن بوجود حكمة خالدة في مختلف التراثات البشرية. وهي حكمة ينبغي على المفكر المسلم أن يبحث عنها ويهتدي بضوئها. ويرى أركون أن الشروط التي أمنت تفتح الموقف الإنساني وازدهاره في تلك الفترة كانت سياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية. ولكن انطلاقاً من القرن

الحادي عشر وسيطرة السلاجقة الأتراك على الحكم زالت هذه الظروف المحبذة للفكر العقلاني وبدأ السقوط والانحدار في المشرق، على الأقل. وعندئذ انتصرت النزعة الفقهية الدوغمائية الضيقة التي يدعوها أركون بالأرثوذكسية الصارمة التي لا تسمح بالتعددية والانفتاح على الثقافات الأخرى من يونانية وفارسية وهندية الخ. وقد قضت هذه النزعة الدوغمائية المتحجرة على جميع التيارات التي كانت موجودة في الساحة من معتزلية وفلسفية وأدبية وجغرافية وتاريخية مبدعة. ومعلوم أن هذه التيارات كانت تتعايش مع بعضها البعض في نوع من التنافس المحموم، ولكن الأخوي نسبياً على الأقل. نعم، كانت هناك تعددية في الإسلام الكلاسيكي، أو قل في العصر الذهبي من عمر الحضارة العربية الإسلامية. وكان السنّي والشيعي والمعتزلي، بل حتى المسيحي واليهودي، يتعايشون ويتناقشون ويتصارعون فكرياً من دون أن يلغي أحدهم الآخر. أما بعد ذلك، فقد انقطع الإسلام الشيعي في جهة إيران عن الإسلام السنّي في الجهة العربية وأصبحا وكأنه يفصل بينهما سور الصين العظيم! أصبحا وكأن لا علاقة تربط بينهما. نقول ذلك على الرغم من أنهما ينتميان إلى الدين نفسه والنبوّة نفسها والكتاب نفسه. هذا ناهيك عن اللغة العربية والأدب والشعر والنثر نفسها جميعاً. وبعد القضاء على التعددية الدينية والفلسفية في المشرق، قضي عليها في المغرب والأندلس أيضاً، وهكذا انطفأت أنوار العالم الإسلامي. ومن أعظم الشخصيات التي جسدت هذا الموقف الإنساني المنفتح، يذكر أركون الجاحظ والكندي والفارابي وابن سينا ومسكويه والتوحيدي وأبا الحسن العامري وعشرات غيرهم.

ويرى أركون أن القرآن الكريم سمح بتعددية المعنى والاتجاهات الفكرية المختلفة، وبالتالي فالحق ليس عليه في ضمورها أو ذبولها وزوالها، وإنما على الفقهاء وتركيباتهم اللاهوتية الصارمة التي تحدد تخوم الإسلام الأرثوذكسي التي لا ينبغي تعدّيها بأي شكل. لقد حصرت الإسلام في تفسير ضيق جامد متعصب كاره للفلسفة والعقل والعلم، وانتهى عندئذ إسلام التنوير وبدأ إسلام التكفير، واستمر الأمر على هذا

النحو حتى يومنا هذا. انظر حالة مشائخنا المعاصرين الذين لم يقرأوا كتاباً واحداً في الفلسفة، في حين أن علماء المسيحية في أوروبا من أمثال هانز كونغ والبابا الحالي والأب لوباك وسواهم يعرفون تماماً تاريخ الفلسفة القديمة والمعاصرة.

لكي نعيد للموقف الإنساني العقلاني اعتباره في العالم العربي والإسلامي كله، ينبغي أن نطبّق على تراث الإسلام كله ثلاث عمليات فكرية راديكالية: الانتهاك، الزحزحة، التخطي أو التجاوز. ماذا يعني ذلك؟ يعني ضرورة انتهاك التابوات أو المحرمات التراثية المتراكمة على مدار الأجيال والقرون، ثم زحزحتها في اتجاه فضاء المعقولية الذي دشنته الحداثة العلمية والفلسفية في الغرب منذ عصر النهضة وحتى اليوم. وبعدئذ يتبين لنا الفرق واضحاً جلياً بين المقولات التراثية ومقولات الحداثة، ويمكن بالتالي أن نتجاوز الرواسب التراثية باعتبار أنها تنتمي إلى فضاء عقلي قروسطي، أي إلى عصر مضى وانقضى. هذه هي المنهجية التي يتبعها أركون حالياً في العمل وتجديد التراث.

إذن، لا تكفي العودة إلى هذا التراث الإنساني والعقلاني العظيم لكي تنحلّ المشكلة العويصة التي نواجهها حالياً، والمتمثلة بسيطرة الأصولية الظلامية المتطرفة على الشارع العربي، بل والإسلامي من موريتانيا والمغرب الأقصى إلى الباكستان وما وراءها. فهذه الإنجازات الفكرية، على الرغم من أهميتها، تظل تنتمي إلى النظام المعرفي الخاص بالقرون الوسطى. وبالتالي فهي سابقة على الحداثة التي نعيشها حالياً. صحيح أنها كانت تشكل حداثة عقلانية في وقتها لكن الزمن تجاوزها الآن؛ فبيننا وبينها عشرة قرون! لكن من المهم جداً أن يتعرف طلبة المدارس والجامعات إلى نظرياتهم وأطروحاتهم الفلسفية والدينية والأخلاقية. من المهم أن يتعرفوا إلى وجود تيار آخر في التراث غير التيار المتزمت الذي يهيمن علينا اليوم. وبعد التعرف إلى هذه الأطروحات الفكرية الجريئة والتي كانت تمثل ذروة الحداثة في وقتها، يمكن أن نضيف إليها التعرف

إلى إنجازات الحداثة التي حصلت في أوروبا بعد القرن السادس عشر، أي بعد أن توقفنا نحن عن العطاء الحضاري.

لكن لنعد إلى الوراء قليلاً. في عام ١٩٦١، عُيِّن محمد أركون معيداً في جامعة السوربون، وراح يعدُّ أطروحته لدكتوراه الدولة، والتي استغرقت منه عشر سنوات تقريباً. وهو يتحدث هنا عن تلك الفترة من خلال نصه عن الأب يواكيم مبارك وأستاذه ماسينيون (انظر الفصل الخامس من هذا الكتاب). وعندما أنهى أطروحته لدكتوراه الدولة، عيَّنوه أستاذاً ذا كرسي. واستمر بعد ذلك لسنوات طويلة يوسع هذه الأطروحة ويرسخ نتائجها ويضيف إليها أبحاثاً جديدة، ونتج من ذلك كتاب كامل بعنوان: «مقالات في الفكر الإسلامي». أما الأطروحة، فكان عنوانها الكامل، إذا ما ترجمناه حرفياً عن الفرنسية: «النزعة الإنسانية العربية في القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي. مسكويه فيلسوفاً ومؤرخاً». وقد اختلفتُ معه كثيراً حول ترجمة هذا المصطلح الأوروبي: هيومانيزم Humanism. وعلى الرغم من تشبُّثي بمصطلح النزعة الإنسانية كمقابل له، إلا أنه أصر على كلمة «الأنسنة» وفرضها في نهاية المطاف، بل واشتق كلمة جديدة في اللغة العربية من خلالها. مهما يكن من أمر، فإن أركون أثبت وجود نزعة إنسانية حقيقية في العالم العربي الإسلامي وفي القرن العاشر الميلادي وحتى قبل ذلك. لقد برهن على ذلك من خلال تحليله لأعمال مسكويه والتوحيدي وسواهما من مفكري ذلك الجيل. وقال بأن النزعة الإنسانية والعقلانية العربية سبقت النزعة الإنسانية الأوروبية بخمسة أو ستة قرون على الأقل. لكن المستشرقين لا يعترفون بذلك ويصرون على القول بأن العرب لم يعرفوا النزعة الإنسانية في تاريخهم، وبأن هذه النزعة محصورة بالقرن السادس عشر وعصر النهضة في إيطاليا ثم كافة أنحاء أوروبا، وبالتالي فهي حكر على الغرب وثقافته فقط.

وقد جرت معركة حامية الوطيس أثناء مناقشة الأطروحة بعد أن أصر أركون على موقفه وقال بأن كبار مفكري العرب والإسلام عرفوا هذه النزعة الإنسانية العقلانية عندما مزجوا بين التراث الإسلامي والفلسفة الإغريقية لأرسطوطاليس وأفلاطون على وجه الخصوص. فقد كانوا عقلانيين ومتسامحين في فهمهم للدين الإسلامي إلى درجة تدهشنا حتى اليوم. ويكفي أن نقرأ كتب الجاحظ والكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد والرازي ومسكويه والتوحيدي وأبي الحسن العامري وعشرات غيرهم لكي نتأكد من ذلك.

لكن هذه النزعة الإنسانية ضمرت وماتت بعد وصول السلاجقة الأتراك إلى الحكم والدخول في عصر الانحطاط كما ذكرنا سابقاً. وأصبحنا بعدئذ عاجزين عن مناقشة الشؤون الدينية بنفس الحرية الفكرية والعقلانية النقدية اللتين كانتا سائدتين إبان العصر الذهبي من عمر الحضارة العربية الإسلامية. من يستطيع الآن في عصر الأصوليات الهائجة لبن لادن والظواهري والزرقاوي أن يناقش المسائل الدينية كما كان يناقشها المعتزلة والفلاسفة والأدباء والشعراء الكبار؟ أين هم أمثال الفارابي وابن سينا وأبي نواس وابن رشد والمعري وعشرات الآخرين؟ عندما سألت أركون عن المعري قبل سنوات عديدة قال لي: لا أستطيع أن أحكم عليه لأنني لم أدرسه بالشكل الكافي حتى الآن. لكن المعري يظل منارة ساطعة واستثناءً لا مثيل له في التاريخ العربي الإسلامي كله. إنه ذو قامة عالية لا تضاهيها أي قامة أخرى، ولم يمجِّد أحد العقل مثلما مجَّده ولم يعطف على الإنسان أو حتى على الحيوان شخصٌ آخر مثلما فعل هو. وبالتالي، فنزعته الإنسانية كانت بلا حدود. من يستطيع أن يستشهد بكلام المعري الآن في بعض البيئات العربية والإسلامية؟ إنهم يكفِّرونه ويلعنونه ويعتبرونه أحد زنادقة الإسلام الثلاثة بالإضافة إلى التوحيدي وابن الراوندي. وأتذكر بهذا الصدد الحكاية الشخصية التالية: عندما كنت لا أزال طالباً في ثانوية مدينة جبلة الساحلية السورية، كان أستاذنا للتربية الدينية هو محمد أديب قسام رحمه الله، وكنت أحب دروسه وفصاحته الأزهرية فعلاً.

وفي إحدى المرات، بعد أن دخل القاعة وقبل أن يبتدئ الدرس، وكان واقفاً أمامي، تجرأت وسألته على حدة: ما رأيك أستاذنا بالمعري؟ فهز رأسه قليلاً وربما مسد لحيته ثم نظر إليَّ وقال: نُحسن الظن، نُحسن الظن. ولا أزال أبتسم بل وأكاد أضحك عندما أتذكر الحادثة لأنني سألته عنه في الواقع كشاعر وأديب كبير وما خطرت على بالي إطلاقاً المسألة الدينية، فأجابني عنه دينياً ولاهوتياً فوراً! وهذا شيء طبيعي لأنه رجل دين، وما كان ينبغي أن أستغرب الأمر، بل أن أتوقَّعه. ومع هذا، فقد كان جوابه، رحمه الله، متسامحاً قياساً إلى رجال الدين الآخرين الذين يكفِّرون المعري فوراً ولا يحسنون حتى الظن...

مهما يكن من أمر فإن الجمود الفكري والفقهي الذي حصل بعد تلك الحقبة المبدعة من التراث غطَّى عليها إلى درجة أننا نسيناها ولم نعد نعرفها. ثم غطَّت عليها أيضاً المرحلة العثمانية المتخلفة التي حوَّلت التراث إلى قوالب متحنطة، وربما لم تضف فكرة جديدة واحدة طيلة أربعمئة سنة من تاريخها! وبالتالي فنحن ورثة عصور الانحطاط والظلام لا عصور الإبداع والازدهار. ولذلك لا يستغربن أحدٌ الوضع المزري الذي وصلنا إليه اليوم. لا يستغربن أحدٌ سيطرة الجهلة والأصوليين المتزمتين على الشارع العربي. ولهذا السبب نقول: نحن بحاجة إلى إعادة استكشاف لتلك الحقبة المبدعة من تاريخنا من أجل التعرف إلى التيارات الإنسانية والعقلانية في تراثنا. فتراثنا ليس كله أصوليات متزمتة أو ظلاميات فكرية متحجرة كما تزعم وسائل الإعلام الغربية أو قسم كبير منها. تراثنا كان منارة للبشرية في فترة من الفترات، وحضارتنا كانت أعظم الحضارات لعدة قرون. ويحق لنا أن نفتخر بأن أسلافنا هم أشخاص من نوع المأمون والنظَّام وأبي العلاء المعري وابن المقفع وحُنين بن إسحاق وجابر بن حيان وأبي بكر الرازي وابن الطفيل وابن باجة والتوحيدي وابن سينا وابن عربي وعشرات الآخرين. وبالتالي فتراثنا تراثان أو وجهان ككل التراثات البشرية: وجه مشرق ووجه معتم. والحضارة الغربية الحديثة هي أيضاً كذلك. لكن المشكلة هي أننا لا نحتفي إلا بالوجه المعتم منه وننسى الوجه

الآخر المضيء، حتى لكأنه ليس منا... لقد تنكَّرنا له وطمسناه، وهذا أكبر دليل على مدى انحطاطنا الحالي وتدهورنا. ولذلك نقول: نعم، ينبغي تدريس نصوص الفارابي وابن سينا والمعتزلة وابن رشد وسواهم في مدارسنا الثانوية وجامعاتنا، ولكن مع إضافة نصوص ديكارت وسبينوزا ومالبرانش وكانط وهيغل الخ. وهكذا نجمع بين التنوير العربي والتنوير الأوروبي.

لكن لنعد إلى موضوعنا الأساسي ولنطرح هذا السؤال: ما معنى النزعة الإنسانية؟ ولماذا اختفت من العالم الإسلامي طيلة قرون ولا تزال؟ على هذا السؤال يمكن أن نستوحي فكر أركون ونجيب على النحو التالي: النزعة الإنسانية تعني محبة الإنسان واحترامه باعتباره أعظم كائن على وجه الأرض. إنها تعطي ثقتها للإنسان العاقل وتعتقد بأنه قادر على إنجاز الأشياء العظيمة ولولاه لما عُمِّرت الأرض. والموقف الإنساني يعني أن نتساءل باستمرار عما يفعله الإنسان بأخيه الإنسان وبالطبيعة؛ هل يحترمهما ويحرص عليهما أو لا؟ إذا كان الجواب بالإيجاب يكون الموقف إنسانياً، وإلا فلا. ثم يستشهد أركون في مقدمة أحد نصوصه بكلمة رائعة للكاتب الألماني الشهير غوته يقول فيها ما معناه: إن الحقد العنصري أو القومي شيء غريب فعلاً. فنحن نجده دائماً قوياً وعنيفاً في الدرجات الدنيا من الثقافة. ولكن ينبغي العلم بوجود درجة من الثقافة فوق القوميات المتعصبة حيث نشعر بسعادات الأمم الأخرى ومصائبها وكأنها سعاداتنا ومصائبنا. هذه الدرجة العليا من الثقافة والفكر تتناسب فعلاً مع طبيعتي النفسية.

كم هو جميل كلام غوته هذا! إنه يمثل أجمل تعريف للنزعة الإنسانية قرأته في حياتي. فأنا لا يمكن أن أكون إنسانيَّ النزعة إذا ما تعاطفت فقط مع أبناء جنسي وديني وطائفتي، وإنما ينبغي أن أتعاطف مع آلام الإنسان في كل مكان وأياً يكن دينه أو قوميته أو مذهبه. ولهذا السبب سقطت النزعات الشوفينية والأصولية المتعصبة لأنها تحتقر كل إنسان لا ينتمي إلى دينها أو قوميتها. أقول سقطت، وكان ينبغي أن أضيف في

البلدان الحضارية المتقدمة فقط. نقول ذلك على الرغم من أنها لا تزال موجودة لدى شرائح اليمين المتطرف، لكنها تبقى محصورة إلى حد ما. أما عندنا، فلا تزال مترعرعة، مزدهرة، تملأ الشارع العربي والإسلامي من أقصاه إلى أقصاه. ولهذا السبب لا يمكن القول بوجود نزعة إنسانية في العالم الإسلامي أو العربي اليوم. ما لم تتراجع العصبيات الفئوية والمذهبية والعرقية والطائفية، ما لم تنحسر التيارات الأصولية المتشددة وغير المتسامحة، لا يمكن للنزعة الإنسانية أن تعود لكي تملأ ربوعنا كما حصل سابقاً أيام ازدهارنا الحضاري. لكن الشيء نفسه يمكن أن يقال عن التيارات المتطرفة في الغرب من أقصاه إلى أقصاه وحتى إسرائيل التي تشكل امتداداً له أو جزءاً منه لا يتجزأ. فهنا أيضاً عنصرية وطائفية وحقد على كل ما هو عربي أو مسلم. فليردَّ الغرب سفهاءه ومتطرفيه عنا لكي نرد عنه سفهاءنا ومتطرفينا. واحدة بواحدة. وإلا فلن يحصل حوار حضارات حقيقي ولا من يحزنون.

نعم، لقد وجدت نزعة إنسانية وحضارية عربية إسلامية في العصر الذهبي وفي العواصم الكبرى للعالم الإسلامي كدمشق وبغداد وأصفهان والري (طهران حالياً) والقاهرة والقيروان وقرطبة وطليطلة وسواها. لقد ظهرت فيها نخبة من المثقفين العرب سواء أكانوا مسلمين أم مسيحيين أم يهوداً. كلهم كتبوا بالعربية مؤلفاتهم وإبداعاتهم سواء أكانوا عرباً أقحاحاً أم فرساً أم أمازيغاً أم أعراقاً أخرى، لا يهم. المهم هو أنهم عبَّروا عن نزعة إنسانية راقية من خلال التوفيق بين التراث الديني الإسلامي أو المسيحي أو اليهودي من جهة، وبين الفلسفة العقلانية الإغريقية من جهة أخرى. هذا هو معنى النزعة الإنسانية العربية بحسب مصطلح أركون. إنها عربية بالمعنى الثقافي اللغوي الحضاري لا بالمعنى الشوفيني القوموي المتعصب. وقد استخدموا في مؤلفاتهم أسلوب الأدب ولكن بالمعنى الكلاسيكي للكلمة، أي ليس فقط الشعر والنثر وإنما أيضاً التاريخ والجغرافيا والفلسفة والفقه والتشريع والتفسير وحتى الطب وعلم الفلك والنجوم. كان كل ذلك يُعتبر أدباً في ذلك الوقت أو يدخل في مجال الأدب. انظر مؤلفات

التوحيدي مثلاً، كـ «البصائر والذخائر» أو «الامتاع والمؤانسة» أو «الهوامل والشوامل» أو سواها من الروائع حيث ينطُّ من موضوع إلى آخر مختلف تماماً. فالأدب كان يعني آنذاك الأخذ من كل علم بطرف، وكان يشمل كل المعارف المتوافرة من دينية ودنيوية.

نعم، لقد وُجد تيار إنساني عربي على مدى القرون الوسطى عندما كانت أوروبا لا تزال غاطسة في ظلام عميق من الأصولية المسيحية المنغلقة على ذاتها. وهذه النزعة الإنسانية كانت مرتكزة على الفلسفة والأخلاق الحميدة ومبادئ الإسلام الحنيف. فما الذي حصل بعدئذ؟ لماذا اختفت من الساحة، ساحة الإسلام العربي والعالم الإسلامي ككل؟ ولماذا وصلنا إلى ما وصلنا إليه اليوم من تيارات متزمتة، معادية تماماً للنزعة الإنسانية، بل وتنتهك حرمات المدنيين العزَّل عن طريق عمليات التفجير الإرهابية التي تحصد الناس بشكل عشوائي بالعشرات والمئات؟ المسؤولية لا تقع على القرآن الكريم كما يزعم بعض الجهلة هنا في الغرب. فالقرآن لم يمنع هذا التيار الإنساني العقلاني من الظهور والانتشار طيلة عدة قرون عديدة كما ذكرنا. والفلاسفة فسَّروه بشكل صحيح ووفَّقوا بسهولة بين تعاليمه وتعاليم الفلسفة اليونانية. انظروا بهذا الصدد كتب التراث الكلاسيكية حيث ينتقل المؤلفون من الاستشهاد بآية قرآنية إلى الاستشهاد بكلمة لأرسطو أو أفلاطون من دون أي مشكلة. وقل الأمر ذاته عن كتب التوحيدي أو أبي الحسن العامري في السعادة والإسعاد، أو الإعلام بمناقب الإسلام، أو بقية الروائع الكبرى لتراثنا العربي الإسلامي العظيم. يعزو أركون سبب انهيار حضارتنا الكلاسيكية والنزعة الإنسانية المرافقة لها إلى عدة عوامل: أولها تفكك الدولة المركزية القوية سواء أكانت عاصمتها بغداد العباسية أم الري البويهية أم القاهرة الفاطمية أم قرطبة الأندلسية أم سوى ذلك. ومعلوم أنها هي التي كانت تدعم تيار النزعة الإنسانية العربية عن طريق دعمها للفكر الفلسفي والعلمي وتشجيعها للآداب والفنون.

وثاني هذه العوامل هو تحول الطرق التجارية عن المنطقة العربية بعد القرن الثاني عشر أو الثالث عشر وذلك لمصلحة أوروبا. وقد أدى ذلك إلى إفقار الحواضر الإسلامية الأساسية وبالتالي اختفاء البورجوازية التجارية في بغداد وسواها من العواصم. ومعلوم أن هذه البورجوازية هي التي كانت تشجع العلماء والفلاسفة والأدباء الكبار وتصرف عليهم. فالنزعة الإنسانية أو العقلانية لا تعيش في الفراغ وإنما هي بحاجة إلى دعامة مادية تسند ظهرها وتشد من أزرها. وهكذا استلمت أوروبا زمام المبادرة التاريخية بعد أن أفلتت من أيدينا نحن العرب. وكلما صعدت في سلم الحضارة درجة هبطنا نحن درجات حتى وصلنا إلى ما وصلنا إليه اليوم من تقدُّمهم وتأخُّرنا. ودارت علينا الدوائر، فبعد أن كنا في المقدمة أصبحنا في المؤخرة...

٢. ابن رشد في منظور أركون

في هذا الكتاب يرد ذكر ابن رشد أكثر من مرة. بل وهناك فصل مخصص له مع القديس توما الأكويني وابن ميمون (الفصل الثالث). فهل يتماهى أركون مع ابن رشد حتى درجة التطابق أحياناً؟ هل يجد نفسه فيه يا ترى؟ هل يخشى أن يحصل له ما حصل لسلفه الأكبر قبل ثمانية قرون من تهميش وعزلة؟ شخصياً أعتقد ذلك. فكثيراً ما يذكره قائلاً بأن الفلسفة العربية الإسلامية ماتت بموته عام ١١٩٨ ولم تقم لها قائمة بعدئذ حتى أوائل القرن العشرين. وكثيراً ما يخشى أن يحصل لفكره ما حصل لابن رشد من نبذ ورفض في العالم العربي والإسلامي. وبالتالي فكلاهما تعرَّض لسوء الفهم والاضطهاد من قبل جماعته. وإذا كان ابن رشد يمثِّل الحداثة الفكرية بالنسبة لعصره فإن أركون يمثل هذه الحداثة بالنسبة لوقتنا الراهن مع فارق واحد، هو أن حداثة ذلك الزمن لم تعد هي ذاتها حداثتنا. فبين الرجلين تفصل مسافة ثمانية قرون حقق فيها الفكر البشري قفزات هائلة في المجالات جميعاً. في عصر ابن رشد، كانت الحداثة تعني أساساً الفلسفة الأرسطوطاليسية وتطبيقها على التراث العربي الإسلامي. كانت تعني عقلنة التراث من

خلال الاستفادة من فكر أرسطو. انظر كتابه الشهير: «فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال». ففيه يحاول التوفيق بين الفلسفة والدين الإسلامي.

أما في عصر أركون، أي في عصرنا نحن بالذات، فقد أصبحت الحداثة تعني هضم العلوم الإنسانية والاجتماعية وتطبيقها على ذات التراث الإسلامي. كما تعني هضم جميع الفلسفات التي جاءت بعد أرسطو ووسعت عقلانيته أو حتى انقلبت عليها كالفلسفة الديكارتية والكانطية والهيغلية والنيتشوية والهايدغرية وحتى فوكو وبول ريكور وهابرماس الخ. ولكن في كلتا الحالتين كان الهدف واحداً: تحقيق المصالحة بين العقل والإيمان، أو بين الفلسفة والدين. وفي كلتا الحالتين، رُفضت المحاولة من قبل جمهور المسلمين، بل واتُّهم صاحبها بالهرطقة والخروج على الدين! هناك إذن أوجه تشابه بين الرجلين. حتى في الأسلوب نلاحظ أن كلاً منهما منطقي عقلاني إلى أقصى الحدود. كما ذكرنا آنفاً، فإن ابن رشد حاول التوفيق بين الإسلام والفلسفة من خلال كتابه الشهير: «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال». والمقصود بالحكمة هنا الفلسفة بطبيعة الحال، فهذا هو اسمها القديم عند العرب المسلمين. وكُتب أركون جميعها ليست إلا محاولة يائسة وشبه بطولية لتجديد فهم الإسلام لإضاءته من الداخل والخارج وجعله قادراً على التصالح مع الحداثة والعصر. كل منهما يحاول أن يُدخل المسلمين في الحداثة والعقلانية ويقنعهم بأن الفلسفة ليست مضادة للدين إذا ما فهمناها على حقيقتها وإذا ما فهمنا الدين على حقيقته أيضاً. ولكن هنا تتوقف أوجه الشبه ويبزغ خلاف كبير بين الرجلين؛ فابن رشد كان يعيش في عصر لا يسمح بحرية التفكير إلا إلى حد معين، وأما أركون فيعيش في العصور الحديثة ويدرِّس في كبريات الجامعات العالمية من أوروبية وأميركية ويخالط أكثر الأوساط الفكرية طليعيةً في الغرب. وبالتالي فمنظوره للدين أوسع بالضرورة من منظور ابن رشد على الرغم من أهمية هذا الأخير في عصره. فابن رشد، على الرغم من عبقريته، ينتمي إلى الفضاء العقلي للقرون الوسطى، في حين أن أركون ينتمي إلى الفضاء العقلي للحداثة. وشتان

ما بين الفضاءين! هناك مسافات ضوئية تفصل بينهما. فكل ما كان ممنوعاً التفكير فيه في عصر ابن رشد، بل وكل ما لم يكن يخطر على البال أصلاً، أصبح مباحاً ومشروعاً في عصرنا الراهن.

لكن قبل أن يتحدث أركون عن هزيمة ابن رشد متحسّراً ومتألّماً، نجده يقدّم صورة عامة عن الساحة الفكرية العربية الإسلامية ويقول: لقد حصل انقسام في هذه الساحة بدءاً من القرن الثاني الهجري / الثامن الميلادي بين العلوم الدينية أو النقلية والعلوم العقلية أو الدخيلة. نقول ذلك على الرغم من أن الأولى لم تَنج كلياً من تأثيرات الثانية. لكن حرية الحركة التي كانت تتمتع بها هذه الأخيرة حُجمت من قِبل الأولى حتى خنقتها في نهاية المطاف. وهكذا قضت العلوم النقلية الدينية على العقل والفلسفة كما يشرح أركون في المقابلتين الهامتين المثبتتين في آخر هذا الكتاب. وهنا تكمن مأساة ابن رشد والمصير الأسود الذي لاقاه في الجهة الإسلامية.

لقد حصل الاختلاف بين الطرفين، أي بين أتباع العلوم الدينية وأتباع العلوم العقلية حول المسألة الأساسية التالية: ما هي المكانة المعرفية للعقل؟ وما مدى استقلاليته بالقياس إلى النقل؟

كلنا يعلم أن الفقهاء عارضوا هذه الاستقلالية واعتبروها ابتعاداً عن الدين أو حتى خروجاً عليه. ثم ازداد هذا الانقسام حدة بعد حصول عملية الترجمات الكبرى للفلسفة الإغريقية إلى اللغة العربية. ومعلوم أن هذه الفلسفة جذبت إليها الكثيرين من مثقفي العرب والمسلمين حتى شكلت تياراً قوياً في عهد المأمون بشكل خاص (٨١٣-٨٣٣)، ثم في عهد البويهيين إبان القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي. عندئذ بلغ الفكر العربي الإسلامي ذروته وشهد عصره الذهبي، فتشكّل التيار الإنساني العقلاني على يد شخصيات كبرى كالجاحظ والفارابي وابن سينا ومسكويه والتوحيدي وعشرات غيرهم من كبار المفكرين والكتّاب.

وهكذا، وعن طريق التوتر الحيوي والصراعي الخلاق بين أتباع العقل الديني وأتباع العقل الفلسفي، نتجت الأعمال الأدبية والفكرية الكبرى للإسلام الكلاسيكي. واستمر هذا الإبداع حتى موت ابن رشد عام ١١٩٨ بالنسبة للفلسفة، وموت ابن خلدون بالنسبة لدراسة التاريخ والعمران والحضارات ونقد مختلف أنواع المعرفة عام ١٤٠٦.

وعلى مسافة ثمانين عاماً أو أكثر من الزمن، أقام ابن رشد مناظرة فكرية عالية المستوى مع سلفه الكبير الغزالي الذي كان قد مات عام ١١١١. ومعلوم أن الغزالي كان مدافعاً كبيراً عن العقل الديني لكن المنفتح إلى حد ما على المكتسبات الأكثر رسوخاً للعقل الفلسفي. نقول ذلك على الرغم من أنه كفَّر الفلاسفة في نهاية المطاف ووجَّه ضربة موجعة للفكر العقلاني في أرض الإسلام. لكنه على الأقل كان يعرف ما هي الفلسفة التي يهاجمها وذلك على عكس الشيوخ المعاصرين الذين يهاجمون الحداثة الفكرية عن جهل كامل.

في تلك المرحلة من التاريخ شهد الفكر العربي الإسلامي ذروة نشاطه وإبداعه. وهي ما يدعى بالعصر الذهبي.

ويرى محمد أركون أنه ينبغي أن نخصص هنا ذكراً خاصاً لابن حزم الأندلسي (١٠٦٤) الذي فرض العقل من خلال المذهب الظاهري الذي أسَّسه ولم يدم طويلاً. ومجرد زوال مذهبه الفكري بسرعة يشكِّل أكبر دليل على شراسة المعركة التي خاضها المدافعون عن العقل النقدي في الإسلام ضد التقليديين من أتباع العقل المقيَّد أو المستعبَد من قبل الفقه والعلوم الدينية. وهم الأكثرية في الواقع. وهم الذين انتصروا في نهاية المطاف. وهم أسلاف بن لادن والظواهري والزرقاوي والقاعدة حالياً. نقول ذلك على الرغم من الفارق الكبير في المستوى المعرفي بين الغزالي أو ابن تيمية أو ابن الجوزي وغيرهم من جهة، وبين قادة الأصولية الحالية المدقعين فكرياً.

وبانتصار الفقهاء على الفلاسفة قُضي على العقلانية الفلسفية في أرض الإسلام منذ ذلك الوقت وحتى يومنا هذا. لهذا السبب نقول بأنه ينبغي تجديد مناهج التعليم في كل الدول العربية والإسلامية بل وقلبها رأساً على عقب. وإلا فإن العاقبة وخيمة ولن نخرج من المغطس الذي وقعنا فيه.

ويرى أركون أن الفلاسفة العرب المسلمين لعبوا دوراً حاسماً في بلورة الموقف العقلاني النقدي الحر الذي أدى لاحقاً إلى ظهور المثقف في أوروبا بالمعنى الحديث للكلمة: المثقف الذي يتمتع باستقلالية الروح وحب الاستكشاف والفضول المعرفي وكذلك حب النقد والاحتجاج والمعارضة باسم العقل فقط. لقد نجحوا في بلاد الآخرين وفشلوا في أرضهم الخاصة بالذات. لقد صدَّروا العقلانية العلمية والفلسفية إلى أوروبا في حين أن هذه العقلانية ذاتها ماتت في بلاد العرب والمسلمين. وهنا تكمن مأساة العالم الإسلامي المستمرة منذ ذلك الوقت وحتى يومنا هذا.

وبالإضافة إلى الأسماء التي ذكرناها أمثلة على هذا النوع من المثقفين النقديين والعقلانيين، ينبغي أن نشيد بكبار المعتزلة مثل ابن كلاب، والنظام، وبشر بن المعتمر، وعبد الجبار، وسواهم. هذا من دون أن ننسى الفلاسفة الكبار كالكندي والفارابي وابن عدي ومسكويه وابن سينا، الخ.

ما الذي حصل بعدئذ؟ ولماذا انقطعت كل تلك الحركة الفكرية والحضارية والتنويرية الرائعة؟ عن هذا السؤال يجيب صاحب نقد العقل الديني التقليدي في الإسلام قائلاً: بدءاً من القرن الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي أخذت الساحة الثقافية العربية الإسلامية تضيق وتتقلص وتتشنج وتنغلق على ذاتها. وكان ذلك مع وصول السلاجقة الأتراك إلى الحكم وتأسيس «المدرسة» بالمعني التقليدي السكولائي للكلمة ثم ترسيخ المذاهب الأربعة التي فرضت الأرثوذكسية السكولائية للفكر الديني

على الجميع . وينبغي أن نضيف إليها أيضاً المذهب الخامس أي الجعفري الشيعي الذي تحجّر هو الآخر وتكلّس مثلما حصل للمذاهب السنّية.

وهذه الأرثوذكسية الصارمة التكرارية والاجترارية التي سادت طيلة عصور الانحطاط هي التي راحت تقضي تدريجياً على العلوم العقلية باعتبار أنها دخيلة أو أجنبية مشبوهة من قبل الإسلام الصحيح أو الأرثوذكسي. وما حصل في جهة الإسلام السنّي من جمود وتقوقع حصل في جهة الإسلام الشيعي بعد أن استولى الصفويون على إيران ورسخوا فيها الأرثوذكسية الشيعية في مواجهة الأرثوذكسية السنّية. وهكذا انتهت الحيوية الإبداعية للإسلام الكلاسيكي، أي للعصر الذهبي، وأصبحت نسياً منسياً. ودخلنا عندئذ في عصر المذاهب والطوائف التي تخشى بعضها بعضاً وتكفّر بعضها بعضاً. ولا يزال هذا الموقف سائداً حتى يومنا هذا حيث يرفض الأصوليون المعاصرون العلوم الحديثة للغرب بحجة محاربة الغزو الفكري الهدام!

وأكبر دليل على ذلك ما حصل لأركون شخصياً في السبعينات والثمانينات من القرن الماضي. فعندما كان يذهب إلى بلاده الأصلية، الجزائر، لحضور مؤتمرات الفكر الإسلامي، ما كان يستطيع أن يلفظ اسم ابن رشد أمام الحاضرين من علماء الدين إلا بالكاد. كانوا فوراً يصفعونه في وجهه قائلين: ومن هو ابن رشد هذا؟ إنه زنديق منحرف خارج على الإسلام! ونحن لا نعتد بأمثاله ولا نعترف. ثم يعلق أركون قائلاً: نعم، لقد سمعت بأذني هذه الإدانات القاطعة لفيلسوف قرطبة الكبير من قبل أسياد الفكر الإسلامي المعاصر وأقطاب التيار الظلامي الذي ولّد بعد عشر سنوات فقط الجبهة الإسلامية للإنقاذ وكل الرعب والمجازر التي خلّفتها وراءها.

مسكين ابن رشد؛ ليس له حظ في عالمه العربي الإسلامي. الفقهاء المالكيون يدينونه في عصره ويبصقون على وجهه في المسجد الكبير أمام كل الناس عندما كان ذاهباً للصلاة مع ابنه، وفقهاء عصرنا يفعلون الشيء نفسه وتمتقع وجوههم ما إن تذكر

اسمه أمامهم مجرد ذكر. وفي الوقت نفسه يتلقف الغربيون كلامه ومؤلفاته ويترجمونها ويبنون عليها نهضتهم المقبلة. ثم يسألونك بعد كل ذلك: لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟

يقول أركون ما معناه: هذا الرجل العظيم الذي اضطهدوه في أواخر عمره وأهانوه لم يكن شخصاً عادياً. وإنما كان ينتمي إلى عائلة عربية إسلامية عريقة في الأندلس. فجدُّه كان قاضي قضاة مثله ولذلك يقال ابن رشد الجد وابن رشد الحفيد. وبالتالي لم يكن فيلسوفاً فقط وإنما أيضاً عالماً متبحراً في الدين أيضاً. لكنهم لم يغفروا له اهتمامه بالفكر الفلسفي والتعمق فيه واحترامه الكبير لأرسطو. ومعلوم أنهم كانوا ينظرون شزراً إلى الفلسفة آنذاك ويعتبرونها من العلوم الدخيلة على الإسلام تماماً كما فعل فقهاء المشرق بعد إدانة الغزالي لها. وكان مجرد الاهتمام بها يعتبر سبَّة أو شتيمة إلى درجة أنه سادت في الكتب الصفراء الموروثة عن عصور الانحطاط العبارة التالية: «كان يتفلسف لعنه الله»، أو: «من تمنطق فقد تزندق».

طبقاً لما يراه الباحث الجزائري المحافظ الدكتور خالد كبير علال، فإن أول من هاجم الفلاسفة وكفَّرهم كان حجة الإسلام أبو حامد الغزالي في كتابه «المنقذ من الضلال». لماذا كفَّرهم؟ لأنهم قالوا بقدم العالم وأنكروا المعاد الجسماني وقالوا إن الله يعلم الكليات ولا يعلم الجزئيات وبدَّعهم في سبع عشرة مسألة فلسفية.

وأما الفقيه الكبير الثاني الذي هاجم الفلسفة فكان المؤرخ الفقيه ابن الجوزي. فقد ذمَّ الفلسفة وجعلها من الأسباب التي أفسدت عقائد المسلمين، واتخذ موقفاً متشدداً من رجالها؛ فحذَّر الناس من مصاحبتهم، وأوجب عليهم منع الصبيان من مخالطتهم لئلا يثبت في قلوبهم شيء من أفكارهم. وكفَّر ابن الراوندي والمعري والتوحيدي باعتبارهم من كبار الزنادقة في العصر الإسلامي. وكان أشدهم على الإسلام في رأيه التوحيدي لأن الأولَين صرَّحا بالزندقة، وهو مجمجم لم يصرِّح.

وثالثهم الحافظ أبو عمرو بن الصلاح الدمشقي. قال عن الفلسفة وآثارها: الفلسفة أسُّ السفه والانحلال، ومادة الحيرة والضلال، والزيغ والزندقة. ومن تفلسف عميت بصيرته عن محاسن الشريعة المؤيدة بالبراهين، ومن تلبس بها قارنه الخذلان والحرمان، واستحوذ عليه الشيطان.

ورابعهم شيخ الإسلام تقي الدين بن تيمية، فقد اشتد في انتقاد الفلاسفة وذمهم، وفضحهم في كثير من مصنفاته، وقال: إن من أقوال الفلاسفة المنطقيين ما أكبر من الكفر، لم يقل به أهل الكتاب، ولا مشركو العرب. وألحق أبا علي بن سينا وأمثاله بالمرتدين والمنافقين.

وأما ابن كثير فقد لعن الفلاسفة ونسبهم إلى الجهل وقلة العقل. وقال عن الفارابي إنه كان ينكر المعاد الجسماني، وله أفكار يخالف فيها المسلمين، فإن كان مات على ذلك فعليه لعنة الله.

ثم يختتم الدكتور خالد كبير علال كلامه بذكر ابن رشد مطلقاً عليه هذا الحكم: وأمر ابن رشد يحتاج إلى توضيح، لأن هذا الرجل كان يبطن عقائد المشائية، ويتظاهر باثبات بعض الصفات في كتبه الكلامية الموجهة للمسلمين، وينفيها كلية في كتبه الفلسفية الموجهة للفلاسفة[٣].

ماذا نستنتج من هذا الكلام كله؟ نستنتج أن كبار الفقهاء كانوا مضادين للفلسفة طيلة قرون وقرون وأن موقفهم هذا ترسخ في العقلية الجماعية لعموم المسلمين إلى حد أنه تحوَّل إلى حقيقة مطلقة لا تقبل النقاش. والدليل على ذلك هو أن هذا الموقف لا يزال سائداً حتى الآن. فمؤخراً سمعنا أن لجنة استكمال الشريعة بالكويت ومصر وقطر

---

(٣) خالد كبير علال، مقاومة أهل السنَّة للفلسفة اليونانية خلال العصر الإسلامي، دار المحتسب ٢٠٠٨، ص٢٠-٢٤.

والسعودية وبلدان أخرى طالبت بحظر تدريس الفلسفة. وهكذا تطغى مادة التربية الدينية على كل المواد إلى حد حذف الفلسفة نهائياً، هذا إذا كانت موجودة أصلاً!

يشرح لنا صاحب «نقد العقل الإسلامي» هذا الموقف قائلاً ما معناه: لقد همشت مؤلفات ابن رشد في العالم العربي والإسلامي كله نظراً للصراع المحتدم بين العقل الديني والعقل الفلسفي وانتصار الأول على الثاني طيلة عصور الانحطاط السكولائية، أي التكرارية الاجترارية الفارغة من أي نبض أو إبداع. وسبب فشله لا يعود إلى ضعف تفكيره وقوة تفكير خصومه وإنما إلى عامل سوسيولوجي لا حيلة له به، وهو أن البيئة الإسلامية في ذلك الوقت لم تكن محبذة للعلم والمعرفة العقلانية بعد أن افتقرت وغرقت في الدروشة والتصوف والفتاوى الفقهية الضيقة. ومعلوم أن العالم الإسلامي آنذاك كان قد ضعف كثيراً سياسياً واقتصادياً وتمزق إلى دويلات عديدة متناحرة وفقد المبادرة التاريخية وقيادة العالم. لهذا السبب فشل فكر ابن رشد عندنا ونجح عند الأوروبيين حيث عبر المتوسط إلى الضفة الأخرى وأصبح إحدى المرجعيات الكبرى في مختلف جامعات الغرب من السوربون إلى أكسفورد إلى بادو في إيطاليا الخ. وتحول إلى تيار فكري طويل عريض سيطر على أوروبا طيلة أربعة أو خمسة قرون. وفي الوقت نفسه كان جماعته، أي المسلمون، يحرقون كتبه أو يطمسونها بأي شكل ويلعنونه ويتبرأون منه.

ويرى أركون أنه ينبغي علينا أن نؤسس علماً جديداً تحت عنوان سوسيولوجيا النجاح والفشل. بمعنى: لماذا ينجح فكر ما في بيئة معينة ويفشل فشلاً ذريعاً في بيئة أخرى؟ لماذا بقي فكر ابن رشد ورقة ميتة في أرض الإسلام وتحوَّل إلى تيار طويل عريض في أوروبا؟

لقد اختفت مؤلفات ابن رشد من المكتبة العربية لقرون طويلة بل ولا تزال مختفية حتى الآن في الكثير من البلدان. ويُمنع تدريسها ليس فقط في كليات الشريعة

والمعاهد التقليدية وإنما أيضاً في العديد من المدارس والجامعات الحديثة. والسبب هو انعدام الفكر النقدي الحر في العالم العربي الإسلامي منذ موت ابن رشد وحتى اليوم. وأكبر دليل على انعدامه أقوال الفقهاء الكبار التي استشهدنا بها آنفاً. فأنت ينبغي أن تعدَّ إلى العشرة قبل أن تتجرأ وتفتح فمك وتقول شيئاً له معنى عن الدين والسياسة والتراث وسوى ذلك. فكيف يمكن للعالم العربي في مثل هذه الحالة أن ينهض ويتطور ويستدرك ما فات ويلحق بركب الأمم المتقدمة؟

في عام ٢٠٠٣ نال محمد أركون جائزة ابن رشد للفكر الحر في برلين. وبهذه المناسبة أدلى الرجل ببعض المقابلات والتصريحات التي جاء فيها ما معناه: الشيء المسيطر على عقلية العرب والمسلمين حالياً ليس فكر ابن رشد وإنما فكر الغزالي. فحجة الإسلام في كتابه المعروف: «فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة» أسَّس للتكفير كمنهاج في التراث الإسلامي، وهو منهاج لا يزال للأسف الشديد ساري المفعول حتى الآن. إذا ما لخصنا الأمور بسرعة شديدة قلنا بأن الغزالي في هذا الكتاب كان يريد أن يقرر من هو المسلم الصحيح ومن هو المسلم المزيف أو المنحرف الضال. وقد اتبع محاجات لاهوتية معينة للتوصل إلى غرضه هذا. ولذا راح يقول بما معناه: هذا مسلم حقيقي نعترف بإسلامه وهذا غير مسلم خرج على الدين الحق ودخل في الزندقة. ومنذ ذلك الوقت وحتى الآن لا تزال الحركات الأصولية تكفِّر المثقفين وتبيح دمهم. ولكن المعايير التي استخدمها الغزالي للتفريق بين الإسلام والزندقة تظل ذاتية ومتحيزة لمذهب واحد فقط أو لوجهة نظر واحدة مدعومة من قبل السلطة القائمة. وبالتالي فهي ليست مقبولة من وجهة نظر الباحث الموضوعي لأن القرآن الكريم حمَّال أوجه ويحتمل عدة تأويلات وكذلك التراث الإسلامي ككل. والاختلاف في الدين والتفسير حق مشروع أو ينبغي أن يكون حقاً مشروعاً، وبالتالي لا يجوز لأحد أن يكفِّر أحداً لمجرد أنه اختلف معه في بعض المسائل لأن الله وحده هو الأعلم بما في ذات الصدور.

ثم إن الغزالي على عظمته كان موظفاً في المدرسة النظامية عند نظام الملك والسلجوقيين المعروفين بتشددهم وانغلاقهم العقائدي. وانطلاقاً من عهدهم أصلاً ابتدأت عصور الانحطاط. لقد رسَّخ هذا المفكر الديني العملاق الانغلاق اللاهوتي القروسطي الضيق القائم على الفتاوى التكفيرية التي تُطلق جزافاً بحق ومن دون حق. فالغزالي على الرغم من عظمته الدينية والروحية إلا أنه أضعف الفلسفة والعلوم الطبيعية عن طريق تفنيده لمبدأ «السببية» الذي هو أصل كل عقلانية، ثم عن طريق إغراقه في التصوف والغيبيات، وكذلك عن طريق تغليبه للحدس على العقل. وهذا النوع من التفكير التكفيري لا يزال مسيطراً على عقليتنا حتى هذه اللحظة. فمؤخراً سمعنا أن الشيخ ابن ناصر البراك كفَّر المثقفَين السعوديَّين عبد الله بن بجاد العتيبي ويوسف ابو الخيل لمجرد تعبيرهما عن أفكارهما في جريدة الرياض والوطن على ما أعتقد. وهي أفكار غير مخالفة لجوهر القرآن إذا ما فهمناه جيداً. فالقرآن الكريم لا يكفِّر أهل الكتاب على عكس ما يقول الشيخ الجليل وإنما يفرِّق بينهم وبين المشركين. وبالتالي فقد أصبحت الفتاوى التكفيرية سيفاً مسلولاً مسلطاً على رؤوس المثقفين العرب لإرعابهم وشلهم عن التفكير شللاً.

أما ابن رشد الذي ردَّ على الغزالي بشكل غير مباشر في كتابه الشهير «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال»، فقد اتبع منهجاً آخر في التفكير ومعالجة القضايا الحساسة من إيمانية وسواها. وعنوان الكتاب بحد ذاته يدل على طريقة أخرى مختلفة في التفكير. فابن رشد لم يكفِّر أحداً على الرغم من أنه كان قاضي قضاة ويحق له إطلاق الفتاوى مثل الغزالي وأكثر. ولكنه اتبع المنهج العقلاني القائل بضرورة تفحُّص حجج كلا الطرفين: أي الطرف المتَّبع للشريعة والدين، والطرف المتَّبع للحكمة أو الفلسفة. وهنا يناقش ابن رشد المسألة مناقشة نقدية تساؤلية، لا قطعية ولا حاسمة سلفاً. فهو لا يدين أحد الموقفين بشكل مسبق ونهائي وإنما يعطيه حق الكلام. وهذا هو الموقف العقلاني الفلسفي البعيد عن المهاترات والإدانات واللعنات اللاهوتية. وفي

خاتمة المطاف يمكن القول إن الغزالي يضع حداً لحرية التفكير ويكفِّر في النهاية كل من يختلفون معه في الرأي. وهذا ما يفعله شيوخنا حالياً سواء في الجزائر أو السعودية أو مصر أو سواها.

أثناء الاحتفال بمنحه الجائزة، تعرَّض الأستاذ الألماني ستيفان فيلد لنقطة هامة يلتقي عندها أركون بابن رشد: هي أن أياً منهما لا يخشى الفكر الوافد أو الأجنبي وإنما ينفتح عليه كل الانفتاح ويأخذ منه ما يفيد قومه ودينه وأمته. وهو الفكر الذي حاول الغزالي محاربته في كتابه الشهير «تهافت الفلاسفة» حيث هاجم الفارابي وابن سينا وبقية الفلاسفة لأنهم اتبعوا فلاسفة الإغريق كسقراط وأبقراط وأفلاطون وأرسطو وأمثالهم. ومعلوم أن هؤلاء الفلاسفة كانوا يمثلون قمة الفكر البشري في وقتهم، بل كانوا بداية الفكر الأوروبي وقدوة لعصر النهضة والتنوير الكبير.

ابن رشد لم يستمع للغزالي ولم يأخذ بوصيته على الرغم من تقديره لعلمه ومكانته، فهو ليس معصوماً! وإنما راح ابن رشد يدرس فلاسفة الإغريق من خلال الترجمات المتوافرة. ولم يتردد في الأخذ بآرائهم إذا كانت صحيحة، أو رفضها إذا كانت خاطئة. وهذا هو الموقف الصحيح. وربما لم يعرف شخص آنذاك أرسطو مثلما عرفه ابن رشد عندما تمثل أفكاره وهضم فلسفته. وما كان يشعر بأنه يخسر هويته الإسلامية إذ ينفتح على فكر أرسطو الذي عاش في وسط وثني كافر بحسب مقاييس المسلمين والمسيحيين في القرون الوسطى.

وهذا ما يفعله أركون مع الحداثة الأوروبية حالياً. فهو يأخذ منها أفضل ما أعطته ويطبقه على تراثنا العربي الإسلامي لكي يضيئه من الداخل بشكل لم يسبق له مثيل من قبل. لكن أركون يحذِّرنا من التوقف عند ما توصل إليه ابن رشد. فهذا خطأ كبير لأن الرجل على الرغم من عظمته وعبقريته يظل ابن عصره وزمانه. فهو مثلاً لم يتجرأ على كسر السياج الدوغمائي المغلق والخروج منه كما تخرج دودة القز من الشرنقة على

الرغم من جرأته وشجاعته. لماذا؟ لأن هذا كان مستحيلاً في عصره، ويشكل ما ندعوه حالياً بالمستحيل التفكير فيه أو اللامفكَّر فيه. وحده أركون تجرأ على ذلك في عصرنا الراهن. ولذا يمكن القول بأنه ابن رشد العصور الحديثة لا القديمة.

ثم يطرح أركون في آخر تصريحاته في تونس هذا السؤال: ماذا حصل للعرب؟ ماذا حصل للغة العربية؟ لقد كانت لغة الحضارة والعقل والبحث العلمي والأنوار طيلة ستة قرون (٦٣٢-١٢٥٠)، أي منذ بدايات الإسلام وحتى سقوط بغداد على أيدي المغول. ولكن بدءاً من القرن الثالث عشر، أي بعد موت ابن رشد مباشرة، انغلق العرب المسلمون على أنفسهم ودخلوا في قوقعة الماضي ونسوا العالم من حولهم حتى فاتهم ركب الحضارة بسنوات ضوئية. لقد سقطوا في أحضان الإسلام الحركي الإيديولوجي الذي لا يطرح أي سؤال على الواقع أو النص بل إنه يخشى طرح الأسئلة أكثر من الموت.

إن عظمة ابن رشد، أو حتى حداثته، تكمن في أطروحته الواردة في كتابه الشهير «فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال». ففيه يقول ما معناه: القرآن الكريم يتوجه بالخطاب إلى جميع المسلمين سواء أكانوا ضعاف المستوى ثقافياً أم من أعلى المستويات (أي العامة والخاصة بحسب لغة ذلك الزمان أو أصحاب الأقاويل الخطابية والأقاويل البرهانية كما يقول ابن رشد). فالطابع الكوني للوحي لن يكون كونياً حقيقة إلا إذا توجه بالخطاب إلى جميع الناس أياً تكن مستوياتهم الفكرية. ثم يقول بأن هناك المعنى الأولي للنص القرآني أي المعنى الظاهري البسيط والتشبيهي الموجه إلى عامة الناس لكي يفهموه. وهناك المعنى العميق الموجه إلى الخاصة أو أصحاب البرهان من الفلاسفة. وأحياناً يحصل تناقض بين كلا المعنيين. وهنا بالضبط ينبغي على الفيلسوف أن يتدخل لأن الفيلسوف، عن طريق القياس العقلي، هو وحده القادر على اكتشاف المعنى العميق أو المجازي للنص والذي لا يتناقض مع المعنى الظاهري. وعلى

هذا النحو يحصل التوافق بين الشريعة والحكمة ولا يعود هناك أي تعارض لأن النظر البرهاني أي الفلسفي العقلاني لا يؤدي إلى مخالفة ما ورد به الشرع ولأن «الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له»، كما يقول ابن رشد حرفياً.

وهنا يُطلق فيلسوف قرطبة وقاضي القضاة فيها فتواه الشهيرة والرائعة بجواز الفلسفة شرعاً، بل حتى بكونها ملزمة للمسلم القادر على فهمها. فهو يرى أن عدم إضاءة نص الوحي عن طريق الحكمة أو الفلسفة البرهانية والعقلانية يسيء إلى إيمان المؤمن أو ينقص منه. فالإسلام هو دين العقل والحكمة لا دين الجهالات والظلاميات.

إنها أجمل فتوى وأعظم فتوى ظهرت في تاريخ الإسلام: الفلسفة حلال شرعاً بل هي واجبة حكماً ولا مندوحة عنها! ولأن المسلمين خرجوا على هذه الفتوى التي أطلقها فيلسوف قرطبة قبل ثمانمئة سنة ونيف، فإنهم تقلصوا فكرياً وانحطوا ثقافياً وعقلياً وأصبحوا كمّاً مهملاً. وعندئذ سبقتهم أم أوروبا التي تلقفت فتوى ابن رشد في الوقت المناسب وأخذت بها قلباً وقالباً. وعلى هذا النحو انتشر المنهج العقلاني في بلدان المسيحية الأوروبية وسبقت عالم الإسلام بسنوات ضوئية.

ينبغي العلم أن ابن رشد هو المفكر العربي الإسلامي الوحيد الذي استطاع اختراق الغرب حتى الآن وتحول بالتالي إلى مفكر كوني لا يقل أهمية عن كبار الفلاسفة الأوروبيين من أمثال القديس توما الأكويني ومن تلاه. بل وأصبح أستاذاً للغرب اللاتيني المسيحي أو قل أستاذاً لأساتذة الغرب في جامعات شهيرة كالسوربون وبولونيا (إيطاليا) وأكسفورد. وتحول فكره إلى تيار عريض يدعى التيار الرشدي أو في اللغات الأجنبية Averroïsme. وحتى هذه اللحظة لم يستطع أي مفكر عربي أو مسلم أن يصل إلى هذه المرتبة، وربما كان ابن سينا هو الوحيد الذي نافسه في فترة ما، من دون أن يبلغ التأثير نفسه.

منذ زمن طويل كنت اعتقد أن محمد أركون هو ابن رشد العصور الحديثة، مع عدة فوارق بالطبع، وأولها فارق العصر؛ فابن رشد عاش ومات قبل ثمانمئة سنة (١١٢٦-١١٩٨)، أي في عز العصور الوسطى بحسب التقسيم الأوروبي لتاريخ الفكر، لكنه العصر الذهبي للحضارة الأندلسية والعربية الإسلامية بحسب تقويمنا نحن. بعده مباشرة ابتدأ الانحطاط والجمود، ثم الدخول في العصور الوسطى الحقيقية للعالم الإسلامي، وهي عصور لم نخرج منها حتى الآن، بل ربما كنا نعيش في هذه الفترة بالذات أحلك لحظاتها.

بمعنى آخر، عندما بدأت أوروبا تخرج رويداً رويداً من مناخ العصور الوسطى والظلامية اللاهوتية، أخذنا نحن نغرق فيها رويداً رويداً. وعندما بدأوا يترجمون ابن رشد ويشرحونه ويبنون عليه نهضتهم المقبلة، بدأنا نحن نلعنه ونهمش فكره ونتبرأ منه. وحتى هذه اللحظة لا يزال يُعتبر هرطيقاً، زنديقاً، خارجاً عن الإسلام من قبل شرائح واسعة من التيار الإسلامي أو ما يدعى بالحركات الأصولية المعاصرة.

ولهذا السبب اخترع أركون مصطلحاً خاصاً للدلالة على هذا الوضع، وطالما تحدث عنه في دروسه الأسبوعية الشهيرة في السوربون أو في كتاباته ومؤلفاته، وهذا المصطلح هو التالي: سوسيولوجيا الإخفاق أو النجاح، بمعنى آخر: لماذا فشل فكر ابن رشد في أرضه الخاصة بالذات، أي في العالم العربي والإسلامي؟ ولماذا نجح على الضفة الأخرى من المتوسط: أي في العالم المسيحي الأوروبي؟ لماذا بقي ورقة ميتة في أرض الإسلام على الرغم من أنه كان ينتمي إلى أعرق العائلات الأندلسية؟ وكل هذا يقود إلى سؤال الأسئلة: لماذا هُزم الفكر العقلاني أو الفلسفي عندنا وانتصر في أوروبا حتى ولّد كل هذه الحضارة التي نعرفها؟

عندما يطرح أركون هذا السؤال، يفكر بنفسه ايضاً، وليس بابن رشد وحده. فهو يخشى أن يحصل له ما حصل لسلفه الأكبر قبل ثمانمئة سنة. والواقع أن الفقهاء

المالكيين، حرّاس الأرثوذكسية، الذين كانوا قد هاجموا ابن رشد وحاصروه، لا يزالون موجودين حتى هذه اللحظة، بل ربما كانت سطوتهم الآن أقوى من ذي قبل. لكن الفرق بين الحالتين هو أن العقلانية الفلسفية أصبحت عقيدة كونية الآن، وبإمكانها بالتالي أن تحاصرهم بدورها وتقلم أظافرهم.

ولذلك فإنني لا اشاطر أركون تشاؤمه حول احتمالية هزيمة الفكر الفلسفي مرة أخرى في أرض الإسلام. صحيح أن المعركة سوف تكون ضارية، وصحيح أن القوى الارتكاسية أو الظلامية لا تزال مهيمنة سوسيولوجياً، أي عددياً، لكن المستقبل ضدها وكذلك الحداثة الكونية المحيطة. ولا ينبغي أن نقلل من أهمية القوى الجديدة الصاعدة في كل أنحاء العالم العربي والإسلامي. فهي موجودة والحمد لله وليست ضعيفة إلى الحد الذي نتصوره. يضاف إلى ذلك أنها مرشحة للتزايد يوماً بعد يوم وإن كان ضجيج الأصوليين لا يزال يغطي عليها حتى الآن.

كان أركون قد وضّح موقفه من ابن رشد في عدة مواضع، من بينها كتاب «صدمة ابن رشد، كيف صنع فلاسفة العرب أوروبا[4]». وهو كتاب جماعي كانت له فيه مداخلة يقول فيها ما معناه: هل يمكن لابن رشد أن يلعب دوراً ما في الوضع الراهن؟ هل يمكنه أن يساعدنا على الخروج من المأزق الذي نتخبط فيه[5]؟

وكان جوابه أنه يستطيع أن يحثنا على المزيد من التسامح والدقة الفكرية والانفتاح العقلي على الثقافات البشرية الأخرى. فكما أنه انفتح على أرسطو والفلسفة اليونانية إلى أقصى حد ممكن، فإننا نستطيع أن نقلده وننفتح نحن بدورنا على الفلسفة الأوروبية

(4) M. Arkoun, *Le Choc Averroès. Comment les philosophes arabes ont fait l'Europe*, Paris 1991.

(٥) عنوان مداخلة أركون في هذا الكتاب هو: «من أجل سوسيولوجيا الفشل والنجاح للفكر لدى ابن رشد»، ص٣٥-٤١.
«Pour une sociologie de l'échec et de la réussite de la pensée chez Ibn Rushd»

الحديثة التي حلت محلها. فالحداثة الأوروبية بالنسبة للمثقف العربي اليوم هي بمثابة الفلسفة اليونانية بالنسبة لفلاسفة العرب والمسلمين بالأمس.

ولهذا السبب، فإن إعادة الاعتبار لفكر ابن رشد وإدخاله في برامج التعليم الثانوي والجامعي في كل البلدان العربية يشكل خطوة مفيدة من دون شك. وربما كان من المستحسن أن «نترجمه» من اللغة العربية القديمة إلى اللغة العربية الحديثة، أو نلخصه ونبسطه لكي يستطيع طلابنا أن يفهموه. ويمكن أن نقول الشيء ذاته عن مؤلفات بقية فلاسفة العرب كالكندي والفارابي وابن سينا، الخ. هذا ناهيك عن فلاسفة الأدباء أو أدباء الفلاسفة كالتوحيدي والمعري وسواهما.

فهذا العمل يشكِّل رسالة موجهة إلى جميع الطلاب مفادها أنه وُجد في تراثهم العربي الإسلامي تيار آخر غير التيار الأصولي المتزمت الذي يهيمن علينا منذ سبعمئة سنة وحتى اليوم. لكنه هُمش وقُلص وحُذف إلى درجة أننا أصبحنا نعتقد أن كل تراث الإسلام هو هذا التيار الأصولي الانغلاقي المعادي للفلسفة ولا شيء غيره! لقد بتروا التراث بتراً وقضوا على وجهه الآخر المضيء حتى لكأنه لم يوجد قط يوماً ماً. ونقصد بذلك التيار العقلاني والإنساني الذي نجح في الجمع بين جوهر الرسالة القرآنية من جهة والفلسفة الأرسطوطاليسية والأفلاطونية من جهة أخرى، وقد تجسد هذا التيار في شخصيات كبرى ليس أقلها ابن رشد نفسه بالإضافة إلى الجاحظ والتوحيدي ومسكويه والمعري، الخ.

ولكن هل يكفي ذلك للخروج من المحنة التي نعاني منها حالياً؟ بالطبع لا. وهنا يكمن الفرق الأساسي بين عصر أركون وعصر ابن رشد. فابن رشد على الرغم من عظمته يظل محكوماً بسقف معرفي لا يمكن أن يتعداه، هو «سقف العصور الوسطى». هذا في حين أن أركون يستظل «بسقف العصور الحديثة». وشتان ما بين عقلانية

العصور الوسطى وعقلانية العصور الحديثة! شتان ما بين مستوى المعرفة في زمن ابن رشد، ومستواها في عصرنا الحالي.

هناك سنوات ضوئية تفصل بينهما!

كان ابن رشد مضطراً للخضوع لعلم اللاهوت في نهاية المطاف مهما بلغ من عقلانية وجرأة في التأويل. وذلك لأن الفلسفة في العصور الوسطى الإسلامية كما المسيحية كانت خادمة ذليلة لعلم اللاهوت. ولم يتحرر العقل البشري من المسلمات اللاهوتية إلا في عصر التنوير الأوروبي: أي بعد موت ابن رشد بزمن طويل. وبالتالي فلا ينبغي أن نبالغ في قيمته على الطريقة التبجيلية المعروفة. ينبغي أن نموضعه ضمن ظروف عصره وإمكانياته، وما كان مسموحاً التفكير فيه وممنوعاً التفكير فيه في عصره. عندئذ ندرك معنى القطيعة الإبستمولوجية أو المعرفية الكبرى التي حصلت بعد منتصف القرن الثامن عشر وترسخت في القرنين التاسع عشر والعشرين.

عندئذ أصبح العقل البشري مستقلاً بذاته لأول مرة في التاريخ. عندئذ أصبح متحرراً من كل المرجعيات الغيبية أو الفوقية. أصبح هو مرجعية ذاته. وهذا الشيء ما كان ممكناً في عصر ابن رشد لأن الثورة الفيزيائية أو العلمية لم تكن قد حصلت بعد. ونقصد بها ثورة كوبرنيكوس، فغاليليو، فنيوتن، الخ. وهي الثورة التي ترجمها على الصعيد الفلسفي إيمانويل كانط بكل عبقرية واقتدار. وبالتالي، فبعد ظهور كانط أو حتى ديكارت من قبله، لم تعد لابن رشد إلا قيمة تاريخية.

ما الذي يعنيه هذا الكلام؟ يعني أن كل الحداثة العلمية والفلسفية ظهرت بعد «العصر الذهبي» للحضارة العربية الإسلامية، ولم يتح لنا أن نشارك في أية مرحلة من مراحلها. لقد تشكلت خارجنا تماماً، وذلك في الفترة الواقعة بين القرنين السادس عشر والعشرين. ولهذا السبب فإنه لا يكفي أن نستعيد الفلسفة العربية الإسلامية ونقرر نصوصها على الطلاب في البرامج الدراسية من ثانوية وجامعية، وإنما ينبغي أن نضيف

إليها كل ما تجدد في ساحة العلم والمعرفة بعد القرن السادس عشر عندما كنا لا نزال نغط في نوم عميق تحت كابوس الإمبراطورية العثمانية. وهذا ما ندعوه بالفتوحات العلمية والفلسفية الكبرى للحداثة. ومعلوم أنها لا تزال تشكل حتى الآن ما ندعوه باللامفكَّر فيه أو المستحيل التفكير فيه بالنسبة للثقافة العربية والإسلامية ككل. وينبغي أن نضيف إليها أيضاً الفتوحات اللاهوتية: أي التجديدات التي طرأت على علم الدين نفسه. فنحن لسنا متخلفين في العلوم الطبيعية أو التكنولوجية فحسب، بل أيضاً في العلوم الدينية! والدليل على ذلك أن أوروبا شهدت ثلاث ثورات لاهوتية انتقلت بها من لاهوت ما قبل الحداثة إلى لاهوت ما بعد الحداثة مروراً بالإصلاح الديني واللاهوت التنويري والليبرالي.

أما نحن، فلا نزال نراوح في مكاننا منذ أيام الاشعري: أي لا نزال محكومين بلاهوت العصور الوسطى.

إذا ما أخذنا هذه المعطيات كلها بعين الاعتبار فهمنا سبب الصدام المروع الحاصل حالياً بين العالم الإسلامي والغرب، واستطعنا أن نفسر بشكل دقيق ظاهرة الأصولية وبن لادن.

٣. أركون وحوار الأديان والحضارات

لكنني أعتقد شخصياً أن الشيء الذي يخيف محمد أركون ليس فقط انتشار الحركات الأصولية المتطرفة عندنا، وإنما أيضاً رد فعل اليمين المتطرف الأوروبي والأميركي عليها. وهذا ما يتجلى واضحاً في الفصل الأول من هذا الكتاب، فهو ينتقد بشدة سياسة الغرب ويعتبرها مسؤولة عن اختلال نظام العالم. فمن قصة الصور الكاريكاتورية المخجلة في الدانمارك إلى تصريحات ممثلة اليمين المتطرف النمساوي أو النائب الهولندي ضد الإسلام وقرآنه ونبيه الكريم، نلاحظ أن المتطرفين في كلتا الجهتين يريدون بأي شكل إشعال حرب الحضارات بين العالم الإسلامي والغرب. ولكن لحسن

الحظ فإن رئيس النمسا وبقية قادة الدولة الكبار ردوا بقوة على تلك التصريحات وأفحموها. وكذلك فعلت الطبقة السياسية الهولندية المستنيرة من يمين ويسار. وقد سمعتُ مؤخراً أن وزيرة خارجية النمسا السيدة أورسولا بلاسنيك حضرت صلاة الجمعة مع مفتي الجمهورية الشيخ العقلاني المستنير أحمد حسون اثناء زيارتها الرسمية لسوريا. وهذا دليل على رغبة الأوروبيين في تطويق الحادث ومنع المتطرفين من تحقيق مآربهم. والواقع أن أركون يلعب دوراً في هذا المجال من خلال محاضراته وتدخلاته في أوساط الاتحاد الأوروبي ومؤتمراته التي تعقد من حين لآخر عن هذا الموضوع الخطير. وكلمته مسموعة من قبل المسؤولين السياسيين أو الثقافيين ليس فقط داخل فرنسا وإنما خارجها أيضاً. فهو أحد الحكماء الذين يحاولون اليوم إقامة جسور التفاهم بين الغرب والشرق أو بين العالم العربي ومن ورائه العالم الإسلامي ككل، والعالم الأوروبي. لكن أركون يعرف أن العملية صعبة ومعقدة وطويلة؛ فهناك جهل متبادل وسوء تفاهم تاريخي كبير بين الطرفين. وهو جهل مؤسساتي كما يدعوه، أي مرسَّخ من قِبل المؤسسات الرسمية للدولة كالمدارس والجامعات ووسائل الإعلام. كل طرف يقدم عن الطرف الآخر صورة مشوهة أو ناقصة أو متحيزة. وهكذا فلا نحن نعرف ماهو الغرب بشكل حقيقي ولا هم يعرفون من هم العرب أو ما هو تاريخ الإسلام بشكل حقيقي. والجهل بالآخر يولد عادة الخوف منه أو العداء له.

أعتقد شخصياً أن أركون يعتبر نفسه بمثابة وسيط ثقافي بين كلتا ضفتَي البحر الأبيض المتوسط، أي بين العالم العربي الإسلامي وأوروبا. فبسببٍ من أصوله الجزائرية أو المغاربية فإنه حساس جداً لهذا الموضوع، ويتمنى من كل قلبه أن يحلَّ التفاهم والوئام محل العداء المستحكم تاريخياً والمستمر حتى هذه اللحظة بدءاً من الحروب الصليبية وانتهاءً بالصراع العربي الإسرائيلي المدمر. بل إن العداء ابتدأ قبل ذلك، أي منذ ظهور الإسلام في القرن السابع الميلادي واكتساحه لمناطق واسعة كانت مسيحية كسوريا

الكبرى ومصر والعراق وسواها. وعندئذ اندلعت الحروب مع بيزنطة على مدار عدة قرون.

ولذا فإن العديد من بحوثه تتركز حول العوامل الثقافية المشتركة التي تجمع بين شعوب الضفة الغربية الشمالية والضفة الجنوبية الشرقية لحوض البحر الأبيض المتوسط (انظر الفصل الثاني من هذا الكتاب). وهذا الحوض الجميل الواسع يشمل دينياً وثقافياً، ليس فقط الشعوب الواقعة بالفعل على ضفافه، وإنما كذلك كل الشعوب العربية والإسلامية بما فيها الخليج العربي وإيران، وبالطبع تركيا. بل ويشمل تجاوزاً حتى أفغانستان والباكستان. نجد بعدئذ شعوب الشرق الأقصى وأديانها المختلفة جذرياً عن دين التوحيد: كالبوذية والهندوسية والكونفوشيوسية والشنتو اليابانية وسوى ذلك. ولذا يمكن القول بأننا ننتمي نحن والأوروبيين إلى تراث مشترك في نهاية المطاف، وهو التراث الفكري الذي ساد حوض البحر الأبيض المتوسط على مدار التاريخ. وهذا يعني أننا أقرب فكرياً إلى إسبانيا وإيطاليا وفرنسا منا إلى الهند والصين واليابان، مع كل احترامنا لهذه الدول العظمى وتراثاتها. إذ يقول أركون ذلك، فإنه يمشي على خطى عميد الأدب العربي الذي نشر كتابه المعروف عن مستقبل الثقافة في مصر عام ١٩٣٧. والواقع أن محمد أركون يجد نفسه في ابن رشد سابقاً واحمد أمين وطه حسين حاضراً، من جملة آخرين بالطبع . وقد اعترف أكثر من مرة في مقابلاته الصحفية بمديونيته لهؤلاء المفكرين الكبار. وقال إن اكتشافه لمؤلفات طه حسين عندما كان لا يزال طالباً في كلية الآداب بالجامعة الجزائرية هو أعظم اكتشاف بالنسبة له، وهو الذي حسم توجهاته الفكرية لاحقاً وقاده إلى الانخراط في الخط النقدي الجذري لكل الموروث العربي الإسلامي بعد أن وصل إلى السوربون. ومعلوم أن طه حسين عرف كيف يربط مصر والفكر العربي ككل بحوض البحر الأبيض المتوسط وحضارته الممتدة منذ اليونان والرومان وحتى حضارة أوروبا الحديثة مروراً بالحضارة العربية الإسلامية بالطبع . فأقاموا عليه الدنيا وأقعدوها واتهموه بشتى التهم والنعوت: عميل للغرب، متنكر لأصوله العربية الإسلامية، خائن

للتراث، الخ. لماذا أيها السادة الكرام؟ ألم تكن حضارتنا الكلاسيكية أو ما ندعوه بالعصر الذهبي عبارة عن تفاعل خلاق مع الفلسفة اليونانية بعد المأمون والترجمات الكبرى؟ ألم تنهض حضارتنا الحديثة على يد محمد علي بعد الاتصال بأوروبا والاستفادة من علومها وخبراتها؟ أين هو العيب في ذلك؟ بل إن الحضارة الأوروبية نفسها ما كان لها أن تنهض وتزدهر لولا الأندلس وترجمة علمائنا وفلاسفتنا إلى اللاتينية في طليطلة وسواها من مراكز الترجمة الأوروبية آنذاك. لقد ترجمونا مثلما ترجمناهم ونقلوا عنا مثلما نقلنا عنهم. نعم، لقد أخذوا عنا وأخذنا عنهم في تفاعل جدلي مبدع وخلاق حول هذه البحيرة الجميلة التي تفصل بيننا وبينهم والتي تدعى البحر الأبيض المتوسط. وهي التي نحلِّق فوقها بالطائرة في كل مرة ننتقل من هذه الضفة إلى تلك، بل ونحلق فوق إسبانيا والأندلس، وربما تذكرنا ابن زيدون وولادة بنت المستكفي وابن الطفيل وابن رشد وبعض عظمائنا الآخرين. ولذا فإن أركون ما انفك منذ خمسين عاماً يدين نزعات الحقد والجهل التي تحاول أن توهمنا بأن الأوروبيين من طينة ونحن من طينة أخرى. الكثيرون يتوهمون أنهم من طينة تختلف جذرياً عن طينتنا وحضارتنا. إنهم لا يرون إلا ما يفرق ويتجاهلون ما يجمع، وهذه هي سمة كل نزعات التعصب القومي أو الديني. وما يجمع بيننا شيئان أو ثلاثة أشياء أساسية: الإرث الديني التوحيدي (أي المسيحية في جهتهم والإسلام في جهتنا)، أضف الفلسفة اليونانية التي نقلناها لهم، والحضارة العلمية والتكنولوجية والفلسفية والسياسية الحديثة التي أصبحت بحجم العالم والتي كانت من صنعهم. ولذا فإن العديد من أبحاث أركون تتخذ العناوين التالية: راهنية الثقافة المتوسطية، إعادة التفكير في الفضاء المتوسطي، نحو توحيد الفكر في حوض البحر الأبيض المتوسط الخ. ويمكن القول إن المشاريع السياسية المعاصرة من مؤتمر برشلونة إلى فكرة الاتحاد الأوروبي المتوسطي التي أطلقها بعض القادة مؤخراً ليست غريبة عن هذا الاتجاه الفكري الذي شقه المؤرخ الشهير فيرنان بروديل إحدى مرجعيات أركون الأساسية بالإضافة إلى طه حسين.

في هذا الكتاب، يجد القارئ فصلاً بعنوان: «صورة الآخر. التشكيل المتبادل لصورة الإسلام والغرب» (الفصل الرابع). وهو مدخل إلى تلك المعضلة المحيرة المتمثلة بالعلاقات الصراعية بين الإسلام والغرب. وفيه يتحدث عن الصورة المشوهة للآخر عندنا، أي الغرب في الواقع، والصورة المشوهة للآخر عندهم، أي نحن المسلمين والعرب بالدرجة الأولى. لكنه يعمق الموضوع أكثر كعادته ويتحدث عن رؤية الآخر في التراث الديني وصورته في التراث الفلسفي. فالدين قدَّم صورة عن الآخر المختلف والفلسفة قدمت صورة أخرى. وللوهلة الأولى نلاحظ قبولاً للآخر واحتراماً له في كلا التراثين الفلسفي والديني. ولذا فإننا نحتار في سبب كره الآخر واستمرارية هذا الكره على الرغم من نهي الدين والفلسفة عنه. يحصل ذلك كما لو أن النصوص المثالية في جهة والواقع العملي على الأرض في جهة أخرى. لننظر إلى الأديان أولاً؛ نلاحظ أنها جميعها تدعو إلى احترام الآخر.

ففي اليهودية نجد أن التوراة تنص على ما يلي: «لا تفعل لأخيك ما تكره أن يفعله لك». هنا توجد الشريعة كلها والقانون كله. كل ما عدا ذلك تفاصيل.

وأما الإنجيل فقد وصل به الأمر في السلام والمحبة إلى حد الاستسلام كما تقول العبارة الشهيرة التالية: «من ضربك على خدك الايمن فأدر له الأيسر». ثم يقول: «ما تحبون أن يفعله الآخرون لكم افعلوه بالنسبة لهم». بل ويقول: «أحبُّوا أعداءكم»! فهل هناك انفتاح على الآخر أكبر من هذا الانفتاح؟

وأما القرآن الكريم فقد نصَّ على هذه القيم أو ما يشبهها في آيات بيّنات: ﴿لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَالْمَلائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُوْلَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ﴾ (البقرة: ١٧٧).

وجاء في الحديث النبوي الشريف: «لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه».

هذا ما تقوله النصوص الدينية الكبرى، والآن نطرح هذا السؤال: ما الذي تقوله النصوص الفلسفية الكبرى حول موضوع الآخر؟ هل يختلف موقفها عن موقف الأديان يا ترى أو لا؟ يقول كانط، كبير فلاسفة التنوير الأوروبي والمرجعية المركزية لكل الفلسفة السياسية الحديثة التي أدت إلى ترسيخ حقوق الإنسان بل وتأسيس الأمم المتحدة والأخلاق الكونية: «تصرَّف تجاه الآخرين بالطريقة التي تحب أن يتصرف الآخرون تجاهك بها. تصرَّف تجاه الآخر دائماً وكأنه غاية بحد ذاته لا وسيلة ولا رجل كرسي تتلاعب به كما تشاء. تصرَّف تجاهه ككائن له كرامة أو كشخص بشري يستحق الاحترام. تصرَّف في سلوكك اليومي بطريقة تجعل من هذا التصرف وكأنه قانون كوني ينطبق على الجميع. تصرف بطريقة وكأنك تعامل البشرية كلها من خلالك ومن خلال الآخر كشخص يشكل غاية بحد ذاته لا وسيلة».

هذا ما يدعوه الشرَّاح بالمبدأ الأخلاقي الأعلى لإيمانويل كانط أو بالأمر الأخلاقي المطلق القطعي الذي ينبغي أن نتقيد به لكي يصبح سلوكنا أخلاقياً بالفعل. من المعلوم أن تصور كانط كان مضاداً للتصور اليوناني الفلسفي القديم في ما يخص هذه المسألة. فهدف الإنسان على هذه الأرض ليس أن يكون سعيداً في نظره وإنما أن يكون أخلاقياً. والعمل الأخلاقي بالنسبة له ينبغي أن يحاكم ليس على أساس مردوده ونتيجته وإنما على أساس بواعثه ودوافعه. فإذا كان الباعث هو النية الطيبة فإنه يكون صحيحاً وعادلاً، وإلا فلا. وبالتالي فالمبدأ الأخلاقي القطعي لكانط يعني في نهاية المطاف تأدية الواجب تجاه الآخر سواء كان هذا الآخر فرداً واحداً أو الدولة أو المجتمع أو المصلحة العامة، سمِّه ما شئت. وهنا نلاحظ أن التصورات الأخلاقية لكانط ليست إلا علمنة للتصورات الدينية التي ذكرناها سابقاً. إنه ينص عليها بطريقة فلسفية محضة لا بطريقة وعظية

لاهوتية. وهناك بالتالي تطابق بين النص الديني والنص الفلسفي مع فارق واحد هو أن كانط يتجه إلى البشرية كلها في حديثه ولا يفرق بين أبيض وأسود، أو مؤمن وكافر، أو مسيحي ومسلم، أو يهودي وغير يهودي الخ. إنه يقصد الجنس البشري بأسره من دون أي تمييز عرقي أو طائفي. وهنا تكمن قطيعة الحداثة الكبرى بالقياس إلى العصور السابقة أو العصور الوسطى. في الواقع أن النصوص الدينية الكبرى من قرآنية وتوراتية وإنجيلية تحتوي في بعض مقاطعها على هذا المقصد الكوني الشامل. إنها مفتوحة على بني آدم، أي على البشرية ككل. لكن فقهاء المسلمين وحاخامات اليهود وخوارنة المسيحية قلّصوا معناها وحصروها بأبناء طائفتهم وحدهم. وهكذا أصبح الآخر الذي يستحق الاحترام ويمتلك كافة الحقوق هو ابن طائفتي ومذهبي فحسب. وهنا يعترف محمد أركون بأن الآخر كشخص بشري له كرامة وحصانة شخصية لا ينبغي انتهاكها بأي شكل، وذلك عبارة عن إحدى مكتسبات الفكر التنويري الحديث. في السابق ما كان يخطر أبداً على بال اليهودي أو المسيحي أو المسلم أن الآخر يستحق الاحترام والتقدير إن لم يكن يهودياً أو مسيحياً أو مسلماً. كان يُعتبر بحسب التقييم اللاهوتي بمثابة الكافر أو المنحرف أو الزنديق، أو يُعابر من أهل الذمَّة في أحسن الأحوال. فاليهود شكلوا لاهوتاً يفرِّق بين شعب الله المختار وبقية الأمم المعتبر أبناؤها بمثابة المشركين أو الوثنيين. والمسيحيون كفَّروا كل الأديان الأخرى طيلة العصور الوسطى وقالوا: خارج الكنيسة المسيحية لا نجاة في الدار الآخرة ولا مرضاة عند الله. أما فقهاء المسلمين فقد قسموا البشرية أيضاً: مؤمن / كافر، مسلم / غير مسلم، دار الإسلام / دار الحرب أو الكفر. صحيح أنهم حموا أهل الكتاب باعتبارهم أهل ذمَّة لكنهم أخضعوهم لشروط مهينة من خلال قانون الجزية وسواه. نقول ذلك على الرغم من أنهم كانوا أرأف من سواهم بالآخر المختلف دينياً، كما يقول أركون. ولكن بالطبع إن عقلية القرون الوسطى لم تكن تسمح بالمساواة بين المسلم وغير المسلم. هذه حقيقة مؤكدة. وإنها لمغالطة تاريخية أن نزعم عكس ذلك. كما أنه من الإجحاف أن نطالب العصور السابقة بتطبيق أشياء ما كان ممكناً معرفتها ولا

تطبيقها إلا في العصور اللاحقة وبعد انتصار التنوير والثورات السياسية الحديثة من إنكليزية (١٦٨٨)، وأميركية (١٧٧٦)، وفرنسية (١٧٨٩). فهي التي أعلنت الحقوق الإنسانية بالمعنى الحديث والكوني للكلمة، أي بغضّ النظر عن أصل الإنسان وفصله، أو عرقه وطائفته ومذهبه. وبالتالي، كفانا إسقاطاً للحاضر على الماضي، وهو ما ندعوه بالمغالطة التاريخية. هذا المفهوم الواسع للإنسان ما كان ممكناً في ظل العصور السابقة أثناء سيطرة الفقه القديم أو الأنظمة اللاهوتية الثلاثة، من يهودية ومسيحية وإسلامية، وهي أنظمة تنبذ بعضها بعضاً، كما يقول أركون على مدار هذا الكتاب.

لقد لزم على فلاسفة التنوير في أوروبا أن يفككوا المعتقدات الكنسية والمسيحية القديمة لكي يبنوا على أنقاضها مفهوم حقوق الإنسان بالمعنى الحديث للكلمة. وهذا العمل لم يحصل حتى الآن في الجهة الإسلامية أو العربية. ولذلك فإن الأقليات المسيحية عندنا تشكو من التمييز ضدها في ما يخص العمل والتوظيف وبقية الحقوق المدنية أو حقوق المواطنية. والواقع أن مفهوم المواطنية بالمعنى الحديث للكلمة غير موجود عندنا حتى الآن. الشيء الموجود هو شخص ينتمي غصباً عنه إلى هذه الطائفة أو تلك، أو هذا المذهب أو ذاك، أو تلك القبيلة أو العشيرة. ولا يوجد عندنا بالتالي شخص فردي كما هو عليه الحال في الغرب. والإنسان لا يقوَّم من خلال ميزاته الشخصية بقدر ما يقوَّم من خلال هذه الانتماءات السابقة عليه والتي لا حيلة له بها. ولذلك يقول العلماء بأننا ننتمي إلى مجتمعات ما قبل الحداثة لا إلى مجتمعات الحداثة، وذلك على عكس دول أوروبا الغربية المتطورة.

لكن أركون يعيب على الغرب، وبشدة، أنه تنكّر لهذه المبادئ التنويرية أثناء المرحلة الاستعمارية عندما عامل أبناء المستعمرات كوسيلة لا كغاية بحد ذاتها. لا بل احتقر أديانهم وثقافاتهم ولغاتهم وعاملهم كأناس بدائيين واحتقر كرامتهم الإنسانية في عمق أعماقهم، كما ارتكب مجازر إجرامية. وهي المجازر التي اعتذر عنها الرئيس

الفرنسي نيكولا ساركوزي مؤخراً، ولكن ليس بالشكل الكافي في ما يخص الجزائر. وهكذا خرج الغرب على المبادئ الأخلاقية الكانطية وانتهكها صراحة. ونحن إذ نقول ذلك لا نحاكم الغرب من خلال معايير عربية أو إسلامية وإنما من خلال معاييره الخاصة بالذات.

لكنَّ أركون لا ينتقد الغرب فقط، بل ينتقد أيضاً التصلُّب العقائدي السائد عندنا من خلال تيارين أساسيين: التيار القومجي المتعصب شوفينياً والتيار الأصولي المتعصب دينياً. ثم يطرح هذا السؤال: أين هو العربي أو المسلم القادر على قبول الآخر في المطلق، أي اليهودي مثلاً أو حتى حليفه الأميركي؟ هو يعترف بالطبع بأن الحق يقع أولاً على إسرائيل التي تمارس قمعاً غير مسبوق على شعب فلسطين. كما يقع الحق على إدارة بوش والمحافظين الجدد ومغامراتهم الحربية وحلولهم العسكرية المتطرفة لمشاكل تتطلب حلولاً أخرى أكثر إنسانية وتفهماً. لكن المسؤولية تقع أيضاً على التيار الشعبوي الديماغوجي المسيطر عندنا والذي يشيطن الآخر إلى أقصى حد ممكن ولا يعترف به كإنسان. انظر مصطلح «الشيطان الأكبر» عند الخمينيين أو الأصوليين عموماً؛ فالآخر يتحول ضمن هذا المنظور إلى وحش لاإنساني بالمرة. إنه الشر المطلق. وأعتقد أن محمود درويش طرح مرة مصطلحاً هاماً هو: «أنسنة العدو»، فأقاموا عليه الدنيا وأقعدوها وقالوا إنه يجامل اليهود من أجل نيل جائزة نوبل! ينبغي كذلك الاعتراف بأنه يصعب جداً أنسنة إسرائيل في الوقت الذي ترتكب فيه كل هذه الفظائع في غزة وغير غزة.

وبالتالي، كيف يمكن لحوار الأديان أو الحضارات أن ينهض في مثل هذا الجو؟ كيف يمكن ألا تتسع الشقة بيننا وبين الغرب ويصبح أي تفاهم أمراً صعباً جداً، إن لم يكن مستحيلاً؟ ونحن المثقفين العرب أو المسلمين سجناء هذا الوضع ولا نستطيع منه

فكاكاً. ولهذا السبب لا يمكن للفكر النقدي الحر أن ينتشر في العالم العربي كما ينبغي. ما دام جرح فلسطين نازفاً وقضيتها لم تحل فلا أمل في ظهور فكر عربي جديد عندنا.

وفي ما يخصُّ اليهود، يدعوهم أركون إلى الخروج من السجن اليهودي، على حد تعبير المفكر المستنير جان دانييل. كما يدعوهم إلى الخروج من عقلية الضحية وعدم استغلال المحرقة الشهيرة لأغراض انتهازية أو سياسية وبشكل مبالغ فيه ومفرط ومزعج. انظر بهذا الصدد إلى تصرفات اللوبي في أميركا وفرنسا وسواهما. فهو يدعم بشكل لامشروط السياسات اليمينية الاستيطانية التي ترفض السلام مع العرب. ويرى أركون أن اللاهوت اليهودي مدعو اليوم، تماماً كاللاهوت المسيحي أو الإسلامي، إلى إعادة النظر بجميع عقائده الموروثة عن العصور الوسطى: كعقيدة الاصطفاء التي تقول بأنهم شعب الله المختار وأنهم من طينة وبقية البشر من طينة أخرى. كذلك ينبغي أن يتخلوا عن اعتقادهم باحتكار الوحي الصحيح لأنفسهم أو عن الاعتقاد بأن دينهم هو وحده الصحيح وكل الأديان الأخرى على ضلال. وينبغي أن يعترفوا أيضاً بأنهم استخدموا الدين لأغراض سياسية تماماً كما تفعل الحركات الأصولية الإسلامية حالياً. نعم، لقد استخدموا النصوص التوراتية لخلع المشروعية الإلهية على مشروع سياسي محض، لا بل كولونيالي: هو احتلال فلسطين وإنشاء دولة على أرضها وطرد شعبها. هذه الأفكار وردت في دراسة للباحث تحمل العنوان التالي: «الأديان التوحيدية على أفق ٢٠١٠».

ويرى أركون أن المقدَّس اليهودي استُخدم من أجل ارتكاب العنف أو تبريره تماماً كالمقدَّس الإسلامي أو المسيحي إبان الحروب الصليبية. كفانا بالتالي تنديداً بالأصولية الإسلامية ونسيان الأصوليات الأخرى. هذا موقف غير متوازن ويعني الكيل بمكيالين. وهنا يركِّز صاحب «نقد العقل الإسلامي» على العلاقة الكائنة بين ثلاثة أشياء: الحقيقة والمقدس والعنف. جميع الأديان ارتكبت العنف في لحظة ما من تاريخها باسم المقدس وامتلاك الحقيقة المطلقة. فإذا كنت أمتلك الحقيقة المطلقة المقدسة المتعالية، يحق لي

أن أقتلك إذا لم تعتنقها فوراً مثلي. وبالتالي، هناك دائماً علاقة بين المقدَّس والعنف. وقد استُخدم الدين على مدار التاريخ لتبرير العنف من وقت لآخر. انظر مثلاً حروب المذاهب المسيحية في أوروبا بين الكاثوليك والبروتستانت. نقول ذلك على الرغم من أنهم ينتمون إلى الدين نفسه. ويمكن أن نقول الشيء ذاته عن الحروب التي جرت بين المذاهب الإسلامية، أو بين الإسلام والمسيحية، أو بين اليهود والمسيحيين الخ. وحدهم المسيحيون في أوروبا الغربية المتقدمة تجاوزوا الأصولية العنيفة إلى غير رجعة، وذلك بفضل التقدم العلمي والصناعي والفلسفي والاقتصادي الذي تحقق في بلادهم على مدار القرون الثلاثة المنصرمة، ثم بفضل النقد الجذري للدين على يد فلاسفة التنوير ومن تلاهم حتى يومنا هذا. ولكن ليست هذه هي حالة المسيحية الشرقية أو اليهودية أو الإسلام. فهنا يُمنع نقد العقائد الدينية منعاً باتاً، ولذلك يبقى المقدَّس عندنا مفعماً أحياناً بشحنة التعصُّب والعنف والانغلاق الشديد.

من هنا ضرورة فهم الدين بشكل نقدي حر، مع اتخاذ مسافة من عقائدنا الأكثر حميمية لكي نتحاشى كل ذلك، أي لكي نتحاشى التعصب والإكراه في الدين. ينبغي علينا أن نفهم الدين بشكل وسطي، عقلاني، لا يخلو من النزعة الإنسانية والرحمة والمحبة. وهذا أفضل علاج ضد الأصوليات من كل الأنواع والأصناف.

٤ . أركون يردُّ على برنارد لويس والمحافظين الجدد

قلت في ما سبق إن العرب والأوروبيين ينتمون إلى نفس الفضاء الفكري والحضاري على الرغم من أنهم يتوهمون العكس. وقد يدهش هذا الكلام المثقفين العرب وربما أصابهم بالذهول. لماذا؟ لأنهم لا يزالون أسرى الإيديولوجيا القديمة القائمة أساساً على الشعارات الحامية والصدام مع الغرب واعتباره كتلة واحدة صماء بكماء عمياء. وهي الإيديولوجيا الغوغائية الديماغوجية التي سادت منذ خمسين سنة أو أكثر وشوَّهت عقول ملايين العرب، ولكنها الآن في طريقها إلى الانحسار لحسن الحظ.

ولو صح لي أن أقلد كارل ماركس لألَّفت كتاباً كاملاً بعنوان: بؤس الإيديولوجيا العربية أو إيديولوجيا البؤس والفقر الفكري المدقع. وذلك على غرار كتابه الشهير: «بؤس الفلسفة»، أي بؤس الفلسفة التجريدية الطوباوية التي لا علاقة لها بالواقع. وهذه العقيدة البائسة كنت قد دعوتها سابقاً بالإيديولوجيا القومجية الأصولية لأنها تعتمد على ركيزتين لا ركيزة واحدة. إنها إيديولوجيا استلابية بكل ما للكلمة من معنى. وقد أدت إلى تعطيل عقول الشبيبة العربية بل وحرفها في اتجاهات أو مغامرات خطرة دفعنا ثمنها غالياً في ١١ أيلول / سبتمبر ولا نزال. وكل فكر أركون مكرَّس منذ عدة عقود لتفكيك هذه الإيديولوجيا الرثة وإحلال الفكر النقدي العقلاني المستنير محلها. وهو بذلك يتابع مسيرة طه حسين مع تطويرها بالطبع وتعميقها أو توسيعها أكثر فأكثر. من يستطيع أن يذكر اسم طه حسين الآن أمام القومجيين العتاة أو الأصوليين السلفيين؟ والعياذ بالله! طه حسين، ذلك «الأعمى» الذي قال عنه مرة جان كوكتو هذه العبارة الرائعة: مشكلة طه حسين أنه يرى إلى أبعد مما تستطيع مصر والعرب أن يتحملوه. والذي قال عنه نزار قباني هذا البيت الذي لا يقل روعة:

ألقِ نظّارتيك ما أنتَ أعمى　　　إنما نحن جوقةُ العميان

ليس غريباً إذن أن يكون عميد الأدب العربي قد غادرنا يائساً وهو يردد هذه العبارة: أترككم بالكثير من الألم والقليل من الأمل... ولحسن الحظ أنه رحل قبل أن يرى الانهيارات والفواجع التي حصلت بعد رحيله...

لكن لنعد إلى الأطروحة الأساسية التي ابتدأنا بها هذا الحديث. نعم، نحن والأوروبيون ننتمي إلى الفضاء الحضاري نفسه على الرغم من كل المظاهر السطحية التي توحي بالعكس. لماذا؟ لأن التيارات الفكرية التي سادتنا هي واحدة. فدين الغرب ولد في الشرق لا في أوروبا. بل إن الأديان المسيطرة على المنطقة كلها آتية من جهتنا: اليهودية والمسيحية من فلسطين والإسلام من شبه الجزيرة العربية. وحتى اليونان التي

تُعتبر المصدر الآخر للفكر أو للفلسفة أقرب إلى الشرق منها إلى أوروبا، فبينها وبين تركيا أو حتى سوريا مسافة قصيرة. وأما الحداثة التي تهيمن على الجميع اليوم فقد ولدت في أوروبا المتوسطية ذاتها على شواطئ إيطاليا إبان عصر النهضة وذلك قبل أن تنتقل لاحقاً إلى فرنسا وإنكلترا وهولندا وألمانيا الخ. وتولّد عصر التنوير الكبير. وهناك بالتالي تفاعلات وتجاذبات بيننا وبينهم على مدار التاريخ.

هذا في حين أن الشرق الأقصى البوذي الهندوسي الكونفوشيوسي ينتمي إلى فضاء حضاري وديني آخر مختلف تماماً. ومرجعياته لا علاقة لها بدين التوحيد. ومع ذلك فإن بعض المثقفين العرب يتوهمون أننا شرق أو أقرب إلى الشرق منا إلى الغرب! وهذا خطأ كبير. فمن منا يعرف شيئاً كثيراً عن أديان الشرق الأقصى وفلسفاته وعقائده؟ إنها غريبة عنا كل الغرابة. هذا في حين أن المسيحية أو اليهودية جزء لا يتجزأ منا. بل إنك لا تستطيع أن تفهم القرآن جيداً إن لم تدرس التوراة والإنجيل لأنه متأثر بهما كثيراً. وقصص أنبياء بني إسرائيل وعيسى وموسى وزكريا ومريم وهارون وسواهم تملأ القرآن الكريم من أوله إلى آخره تقريباً. ولذلك يدعونا أركون إلى تأسيس كليات في كل الجامعات العربية لتدريس تاريخ الأديان المقارنة. فمن دون المقارنة بين اليهودية والمسيحية والإسلام لن نفهم جيداً هذه الأديان. بعد أن نشبع من المقارنة بينها، يمكن أن ننتقل إلى مقارنتها بأديان الشرق الأقصى البعيدة عنها كل البعد. ولكن للأسف، إن النزعة المحافظة السائدة عندنا لا تزال تمنع مثل هذه الدراسات، وهي هكذا تؤخر التحرير الفكري في العالم العربي إلى أجل غير مسمى. وبالتالي وحدهم القومجيون والأصوليون يعتقدون أننا من جنس والغرب الأوروبي كله من جنس آخر! وهذا مزعم لا يصمد أمام الامتحان التاريخي.

ولكن بالطبع، هناك مشاكل بيننا وبينهم. وليس هدفي هنا أن أنتقل من تطرف إلى تطرف معاكس وأنكر حقائق التاريخ. فلنحاول إذن أن نقدم صورة مرنة عن الأمور، على

أن تكون صورة تفتح على المستقبل وتسمح بالأمل: أقصد أن تسمح بحوار الحضارات لا صدامها كما يفعل المحافظون الجدد عندنا وعندهم. إذ أقول هذا الكلام، أعتبر القومجيين الأصوليين عندنا بمثابة محافظين جدد ايضاً، أي القطب المضاد للمحافظين الجدد واليمين المسيحي المتطرف عندهم. ولكن بالطبع يبقى الحق عليهم هم قبلنا لسبب بسيط هو أنهم هم الذين يسيطرون على مقدرات العالم، وهم الذين استعمرونا واضطهدونا ولا تزال قضية فلسطين نازفة بسببهم وبسبب عدوانهم الصريح علينا.

كثيراً ما يستشهد محمد أركون بعبارة للمؤرخ البلجيكي المعروف هنري بيرين، وهي واردة في كتابه: محمد وشارلمان[٦]. وفيها يقول ما معناه: مع الإسلام ظهر عالم جديد على ضفاف المتوسط. ونجم عن ذلك تصدع أو كسر لا يزال مستمراً حتى يومنا هذا.

ما الذي نستنتجه من هذه الكلمات؟ نستنتج أن المسيحية كانت مسيطرة على حوض البحر الأبيض المتوسط شمالاً وجنوباً، شرقاً وغرباً، حتى ظهور الإسلام. لقد كانت تهيمن على كلتا الضفتين. ولكن بعد ظهوره، لم تعد تهيمن إلا على ضفة واحدة. فقد اكتسح الإسلام كل الضفة الجنوبية والشرقية، لا بل وصل إلى الضفة الغربية حيث احتل إسبانيا وأسس الحضارة الأندلسية لمدة ثمانية قرون. وبالتالي، إن الصراع مع أوروبا بدأ في الواقع منذ ظهور الإسلام وليس منذ الحروب الصليبية في القرون الوسطى أو الحروب الكولونيالية في القرن التاسع عشر وحتى الصراع العربي الإسرائيلي. إنه مستمر منذ أربعة عشر قرناً، أي منذ الفتوحات الإسلامية الكبرى. وبالتالي، فمنذ ظهور الإسلام وحتى الصراع العربي الإسرائيلي السائد حالياً لم تتوقف النزاعات بين الطرفين إلا لماماً. وكلما تحاربت الشعوب المتواجدة على كلتا الضفتين ونبذت بعضها بعضاً شعر المفكرون ورجال الدين بالحاجة إلى عقد الحوارات

(6) Henri Pirenne, *Mahomet et Charlemagne*, PUF 2005.

الدينية والثقافية لتهدئة الأوضاع المتفجرة والعيش بسلام من دون التوصل إلى حسمها بشكل نهائي. لكن أركون في كتابه الحالي يقول لنا إنه يئس من حوارات الأديان هذه لأنها لا تعالج المشاكل العقائدية الحساسة، وإنما تكتفي بالمجاملات فقط، سوف أترك للقارئ متعة اكتشاف رأيه التفصيلي بنفسه.

لكن لندخل في صلب مشاكل الحاضر الملتهبة. ينبغي العلم أن الصراع على المنطقة ازداد منذ قرن تقريباً بسبب البترول أساساً. فالغرب يواجه قوى مضادة لهيمنته على المنطقة وعلى البترول في آن معاً. لذلك اتبع سياسة الاحتواء والردع حتى حصلت ضربة ١١ أيلول / سبتمبر المشؤومة. قرر عندئذ تغيير استراتيجيته واتباع سياسة أكثر هجومية وعنفاً، ولم يعد يكتفي بالأساليب الدبلوماسية للاحتواء والردع، وسيطرت عقيدة الرئيس بوش والمحافظين الجدد على المسرح العالمي، أو على الأقل على المسرح العربي الإسلامي.

ويرى أركون أن ضربة ١١ أيلول / سبتمبر كانت تتطلب حلَّين لا ثالث لهما: إما أن يفرض الغرب فوراً وتحت راية الأمم المتحدة سلاماً واضحاً، أي قاطعاً مانعاً، بين فلسطين وإسرائيل، سلام تضمنه قوة دولية مُجمع عليها وعلى احترامها عالمياً، وإما أن تلجأ القوة العظمى الوحيدة في العالم إلى إخضاع الدول الخطرة أو ما يدعونها في واشنطن بالدول المارقة. وقد اختار الرئيس الأميركي الحل الثاني للأسف الشديد. فالأول كان الأفضل والأكثر نجاعة وتخفيفاً للتوتر في المنطقة. لكنه اختار الانتقام في أفغانستان أولاً ثم العراق. بل ووصل الأمر ببعض المحافظين الجدد إلى حد القول بأن طريق القدس يمر من بغداد! بمعنى أن السلام لن يتحقق قبل تطويع العراق أولاً. وهكذا أصبح الفضاء المتوسطي من فلسطين إلى لبنان إلى العراق إلى أفغانستان كحد أقصى هو مركز الصراعات العالمية والمنطقة التي سيحسم على أرضيتها مصير العالم.

لماذا اختار الرئيس الأميركي الحل الثاني؟ هل لأن أميركا جُرحت في كبريائها إلى مثل هذا الحد؟ هل لأنهم أصابوها على رأسها وليس على قدميها ففقدت صوابها؟ من دون شك. ولكن هذا رد انفعالي في نهاية المطاف. ورد الفعل ليس حكيماً عادة لأنه حاصل تحت تأثير الانفعال الهائج لا العقل المتبصر.

ولكن ينبغي الاعتراف بأن الشعب الأميركي مشى وراء رئيسه آنذاك وكان يطالب بالدم كانتقام أولي ووحيد لضحايا ١١ أيلول / سبتمبر. وراح المحافظون الجدد والمنظرون السياسيون من أمثال روبيرت كاغان يوافقون رئيسهم والكونغرس على هذا الرد العسكري الحازم. فكاغان يقول ما معناه: الحرب المعلنة على «محور الشر» تهدف إلى حماية العالم المتحضر من الهمجية والبربرية وخدمة التقدم البشري. وأنت لا تستطيع التعامل مع جماعات كالقاعدة وصدام وسواهما إلا بسلاح القوة لأنهم لا يفهمون إلا هذه اللغة. وحدها الشعوب المتحضرة التي تعيش في جنة الحداثة أو ما بعد الحداثة كأوروبا تفهم لغة العقل والتعامل الدبلوماسي الناعم. أما ميلوسوفيتش وصدام وبن لادن وكل هذه الأشكال فلا يفهمون إلا لغة الحديد والنار. وإذا ما استخدمت معهم لغة الحوار الحضاري العقلاني فإنهم يعتقدون أنك ضعيف ويشكُّون في إمكانياتك ويطمعون فيك أكثر. ولهذا السبب، يقول روبيرت كاغان لقادة أوروبا الذين اعترضوا على استخدام القوة بمثل هذا الشكل المفرط من قبل الرئيس الأميركي:

«إنكم لا تفهمون واقع الأمور في هذه الأنظمة الاستبدادية، فأنتم تعيشون في حالة من الرفاهية الحضارية وتعتقدون أن كل شعوب العالم مثلكم وتنظر إلى الأمور من منظوركم. وهذا خطأ. أنتم واقعون تحت تأثير الطوباوية الكانطية، نسبة إلى الفيلسوف الألماني الشهير إيمانويل كانط. ومعلوم أنه كان يعتقد بإمكانية تحقيق السلام الدائم بين الأمم عن طريق تربية الشعوب وتهذيبها وتعليمها وتنويرها. ثم عن طريق التبادلات التجارية والدبلوماسية في ما بينها. فالتجارة أو المنافع المتبادلة تخفف من حدة العداء.

وعندئذ تصبح الشعوب مستنيرة بضوء العقل النظري والعقل العملي وتحل مشاكلها بالمفاوضات السلمية والوسائل الدبلوماسية من دون اللجوء إلى لغة الحرب والضرب. هذا ما كان يطمح إليه كانط. ويمكن القول بإن مشروعه قد تحقق بعد مئتي سنة من موته، ولكن في الاتحاد الأوروبي فحسب، والذي يمثل ذروة التطور والنضج الحضاري. أما خارج الاتحاد الأوروبي، فلا تزال شرعة الغاب والذئاب هي السائدة. هناك الأقوى يقفز على الضعيف ويلتهمه. وأكبر دليل على ذلك ما حصل للكويت على يد صدام. فقد غزاها في ليلة ما فيها ضوء واستباحها. صدام لم يقرأ كانط ولم يسمع باسمه أصلاً. ولولا أن قوة أكبر منه كانت له بالمرصاد لظل رازحاً على قلب الكويت حتى الان».

ثم يردف كاغان قائلاً: «وبالتالي، أرجوكم أن تكفُّوا عن إلقاء الدروس الأخلاقية والمواعظ الحسنة علينا. فلا معنى في مثل هذه الحالات إلا للغة القوة. بمعنى آخر، إن نظرية الفيلسوف الإنكليزي هوبز هي التي تصلح للتعامل مع أشخاص خطرين كصدام أو القائد الصربي ميلوسوفيتش أو ذلك الذي اعتقل مؤخراً رادوفان كراديتش المتهم بارتكاب جرائم حرب ضد مسلمي البوسنة، وأمثالهم من الطغاة. ومعلوم أن هوبز كان يقول بأن الإنسان ذئب لأخيه الإنسان وبأنه إذا لم توجد سلطة قوية في المجتمع فإن الناس ستهيج على بعضها البعض ويأكل الكبير الصغير أو القوي الضعيف. وهذه حقيقة مثبتة على مدار التاريخ البشري الحافل بالمجازر والسفاحين من هولاكو إلى تيمورلنك إلى هتلر وستالين».

ثم يضيف السيد روبيرت كاغان قائلاً: «إن القادة الأميركان مقتنعون بأنه لولا القوة الأميركية الضاربة لأصبح أمن العالم وتوازنه في خطر، وكذلك النظام الليبرالي الحر. بل إن جنة ما بعد الحداثة، أي أوروبا، كانت ستفقد كل هناءتها وحياتها الرغيدة لولا القوات الأميركية المتواجدة على أراضيها. فالعالم شديد الخطورة ومليء بالذئاب كما قال الفيلسوف توماس هوبز. وبالنسبة للأميركان، فإن القانون الدولي أو المؤسسات

الدولية كالأمم المتحدة وسواها ليست ذات مصداقية ولا يمكن الركون إليها. وتجربتهم مع الحرب الباردة طيلة الخمسين سنة الفائتة أثبتت لهم أن القوة والعزيمة والتصميم هي التي أتاحت لهم الانتصار على الخصم الشيوعي وليس الاعتماد على الضمير الأخلاقي للبشر أو على مبادئ الأمم المتحدة المثالية التي لا تغني ولا تسمن من جوع. فالخصم إذا ما وجدك ضعيفاً سوف ينقض عليك لا محالة ولن ينفعك عندئذ أي قانون دولي أو مؤسسة عالمية».

انتهى كلام المفكر الأميركي الذي لخَّص هنا في كلمات قلائل فلسفة المحافظين الجدد. ومعلوم أنه أحد قادة المحافظين الجدد الذين أثروا كثيراً على الإدارة الأميركية طيلة ثماني سنوات. كيف يعلق أركون على أطروحات روبيرت غاغان الهجومية هذه؟ أولاً، إنه يعيب على روبيت كاغان وبرنارد لويس وبقية المحافظين الجدد خلعهم للمشروعية الفلسفية على أفعال بوش الحربية في العالم العربي والإسلامي. ويدين موقفهم الذي يتمثل في غض النظر عن الأفعال الخاطئة للسياسة الخارجية الأميركية تجاه ما يدعونه بمنطقة الشرق الأوسط وما يدعوه أركون بحوض البحر الأبيض المتوسط بالمعنى الواسع للكلمة، أي الذي يشمل عملياً كل العرب والأتراك والإيرانيين مجتمعين. فالباحثون الغربيون المختصون في العلوم السياسية يقللون من مسألة العلاقة المباشرة بين سياسة القوة التي اتبعتها واشنطن منذ خمسين عاماً في المنطقة وبين الطائرات الانتحارية الثلاث التي دمرت في ثوان معدودات كل الجهود الخيرة لبعض الشخصيات الأوروبية والأميركية المتعقلة والمتفهمة لمشاكل العرب والمسلمين. هناك علاقة بين سياسة الهيمنة الغربية والتفجيرات الانتحارية كعلاقة السبب بالنتيجة، من دون أن يعني ذلك أي تبرير لعقيدة القاعدة وإيديولوجيتها العمياء. هذا ليس تبريراً للإرهاب، بل مجرد محاولة لفهم أسبابه.

ثم يردف محمد أركون قائلاً: «لقد دعوت منذ زمن طويل إلى بلورة سياسة الأمل في حوض البحر الأبيض المتوسط. كما دعوت المسؤولين الغربيين إلى اتباع دبلوماسية الوقاية الاحتياطية لا الحرب الوقائية على عكس ما فعل المحافظون الجدد. ذلك أنه كما يقول المثل العربي: درهم وقاية خير من قنطار علاج. فمعالجة المشاكل قبل أن تنفجر هي الطريقة الوحيدة لتجنب تفاقمها ثم بالأخص لتحاشي اللجوء إلى القوة المسلحة بعد تفاقمها وانفجارها كما حصل أكثر من مرة، وآخرها حملات الرئيس الأميركي على افغانستان والعراق. ولو أن المشاكل السياسية والاقتصادية لمنطقة الشرق الأوسط وبخاصة مشكلة فلسطين عولجت بشكل معقول في وقتها لما أصبح أشخاص من أمثال بن لادن وصدام أبطالاً بالنسبة للشارع العربي أو الإسلامي. وبالتالي فالسياسة الخارجية الأميركية والغربية عموماً تتحمل مسؤولية غير مباشرة عن تفجيرات ١١ أيلول / سبتمبر الإجرامية. مرة أخرى نقول إن هذا ليس تبريراً على الإطلاق إنما محاولة لتفسير الأسباب العميقة لهذه التفجيرات الأصولية التي أصابت أيضاً مدريد ولندن وأماكن أخرى. لكنهم، أي قادة الغرب، اتبعوا سياسة معاكسة منذ توقيع معاهدة يالطا بعد الحرب العالمية الثانية وحتى ١١ أيلول / سبتمبر. على مدار ستين سنة متواصلة، كانت سياستهم أنانية وانتهازية، وهي دبلوماسية قائمة أساساً على المساومات السرية والتكتيكات القصيرة النظر والتحالفات المنفعية التي هيمنت على كل تاريخ الأمم الأوروبية قبل التنوير والثورات السياسية الحديثة وما بعدها. وهكذا تكرست الأساليب الدبلوماسية الملتوية التي خلَّفها لنا تاليران وبسمارك وتشرشل.

ثم تضخَّمت هذه الأساليب الملتوية على أيدي أتباعهم في العصور التالية من أمثال جون فوستر دالس وجيمس بيكر وبالأخص هنري كيسنجر صاحب النظريات المكيافيلية في السياسة الخارجية الأميركية. جميع الوسائل أصبحت مباحة عندما يتعلق الأمر بالمصالح القومية العليا للقوة الأعظم. وعندئذ يضربون عرض الحائط بكل القيم الأخلاقية. وهكذا راحوا يمزجون بين تيارين في السياسة الخارجية: تيار يدعونه

بالواقعي وهو في الحقيقة مكيافيلي ذرائعي وكان كيسنجر أحد رواده الكبار، وتيار البطش والهيمنة إذا فشل التيار الأول في إعطاء النتائج المرجوة منه مع الدول الأخرى المغلوبة على أمرها. بل إن هذه السياسة اللاأخلاقية كانت تُستخدم بين الدول الأوروبية ذاتها طيلة عدة قرون وهي التي أدت إلى الحروب العالمية المدمرة. لكن الأمم الأوروبية تخلت عنها بعد الحرب العالمية الثانية وتأسيس الاتحاد الأوروبي. ولكن هل تخلت عنها تجاه الدول الأخرى يا ترى؟».

عن هذا السؤال يجيب أركون: «أشكُّ في ذلك. فالواقع أن كل دولة أوروبية استمرت في حماية مصالحها والتنافس على الأسواق الاقتصادية لدى العالم الثالث. ولكن مع من تتنافس؟ مع الدول الغربية الأخرى بما فيها الدول الأوروبية ذاتها. فتشكيل الاتحاد الأوروبي لم يلغ هذه التنافسات بين ألمانيا وفرنسا وإنكلترا على أسواق العالم العربي وسواه. إن عقد الصفقات الكبرى ومعاهدات التعاون العسكرية والتكنولوجية والعلمية والاجتماعية أي الخاصة بالهجرة لا تزال متواصلة في أجواء الصالونات الفخمة والمحمية جيداً للقصور الرئاسية. ونلاحظ في كل مكان أن السياسة الخارجية للديموقراطيات الغربية الكبرى الأكثر تقدماً لا تتعرض لأي مناقشة عامة إبان الحملات الانتخابية. ولو حصلت لكان بإمكاني أن اقول أشياء عديدة عن موضوع أعرفه جيداً، هو مجريات الدبلوماسية الفرنسية في علاقاتها مع بلدان المغرب الشابة التي خرجت للتو من مرحلة الاستعمار».

ثم يردف أركون قائلاً:

«للأسف، إن مفهوم دبلوماسية الوقاية الاحتياطية يشكل اللامفكر فيه الأعظم بالنسبة للفكر السياسي الأوروبي-الغربي وبخاصة منذ عام ١٩٤٥. نقصد بالوقاية الاحتياطية هنا معالجة المشاكل قبل اندلاعها كما ذكرنا سابقاً. سوف أضرب على ذلك مثلاً محسوساً من تجربتي الشخصية. لكي نكافح التيارات الأصولية المهيمنة

على الشارع العربي أو الإسلامي ككل، اقترحت على الملتقيات الأوروبية-المتوسطية المشروع الفكري التالي: تدريس العلوم الإنسانية في جامعات كل البلدان التي ستصبح أعضاء في الاتحاد الأوروبي-المتوسطي. إنني أعرف أن الفكرة ليست جديدة كلياً، والدليل على ذلك النشاطات الخصبة التي تقوم بها معاهد البحوث السويدية والفرنسية والألمانية في الخارج. وقد ساهمتُ في نشاطات ومحاضرات اتحاد الجامعات المتوسطية الذي يقوده في روما صديقي الباحث الإيطالي فرانكو ريزي. وقد شرحت له ولجميع المسؤولين الخطوط العريضة للسياسة المعرفية والتعليمية التي ينبغي أن تسود في كل المنطقة المتوسطية الأوروبية. وقلت لهم إنه ينبغي تطبيق مناهج العلوم الإنسانية الحديثة على دراسة الأديان بما فيها الدين الإسلامي، بل وبخاصة الدين الإسلامي، لأنه هو الوحيد الذي لم يستفد حتى الآن من مناهج الحداثة على عكس المسيحية الأوروبية. فلا يمكن أن نحجم التطرف الديني أو الحركات الظلامية الاستلابية إلا إذا نشرنا المعارف المحرِّرة للعقول على ضفتي المتوسط وما وراءهما لكي نصل إلى الخليج والجزيرة العربية حيث يسود تعليم قروسطوي غير مقبول للدين في هذا القرن الواحد والعشرين. وهذا التعليم الظلامي للدين الإسلامي وتراثه العريق هو المسؤول عن تخريج جحافل المتطرفين في كل أنحاء العالم العربي والباكستاني الخ. ينبغي على دبلوماسية الوقاية والعلاج الاستباقي أن تتفاوض بكل مرونة مع إيران وتركيا والجزائر والسعودية وقطر وبلدان الخليج كلها، بل وجميع الدول الأخرى، لكي تقبل بإدخال مادة تاريخ الأديان المقارنة في جامعاتها ومعاهدها العليا. عندئذ لا يعود المتطرفون يتخرجون بالآلاف المؤلفة من بلداننا ويرتكبون الأعمال الإجرامية والتفجيرات باسم الإسلام. وعندئذ لا يعود الرئيس بوش أو سواه مضطراً لإرسال الحملات العسكرية التأديبية إلى العراق وأفغانستان وسواهما لمعاقبة المتطرفين، وتنتج من ذلك كل أنواع الدمار والأضرار التي تصيب المدنيين العزَّل. هذه هي سياسة الوقاية العلاجية أو الاحتياطية التي أدعو إليها قادة الغرب. وهي سياسة إنسانية مسالمة تفهمية تقف على النقيض من سياسة المحافظين

الجدد التي لا تؤمن إلا بلغة القوة والحرب والضرب. هذه سياسة قصيرة النظر وسوف تؤدي إلى زيادة الإرهاب بدلاً من إنقاصه. هذا ما شرحته في واشنطن بعد ضربة ١١ أيلول / سبتمبر مباشرة تقريباً، حيث ألقيت محاضرة مطولة في مكتبة الكونغرس وفي معهد ودرو ويلسون أيضاً. واختلفت عندئذ مع صديقي برنارد لويس حول كيفية تشخيص الأسباب التي أدت إلى ضربة ١١ أيلول / سبتمبر الإجرامية وكيفية الرد عليها. وحصل نقاش مطول وحام بيننا حول الموضوع داخل القاعة وخارجها. فبرنارد لويس كما سواه من المحافظين الجدد من أميركان وأوروبيين يرفض أن يأخذ بعين الاعتبار الأخطاء التي ارتكبها الغرب في سياسته الخارجية ويركز فقط على تخلف العالم العربي الإسلامي وتزمّته وفساد برامج التعليم السائدة فيه. وانا أركز على الأمرين معاً: أي على تجاوزات السياسة الخارجية الأميركية من جهة وعلى فساد الأنظمة التعليمية في العالم العربي والإسلامي من جهة أخرى. أنا أضع الحق على الطرفين؛ كلاهما مسؤول عن ضربة ١١ أيلول / سبتمبر وما تلاها. وبالتالي فالمسؤولية مشتركة ولا تقع على طرف واحد دون الطرف الآخر». (أفتح هنا قوساً وأقول: للمزيد من الاطلاع على أبعاد المعركة الفكرية التي جرت بين أركون من جهة وبرنارد لويس وكل المحافظين الجدد من جهة أخرى ينبغي الاطلاع على كتابه: «من مانهاتن إلى بغداد. في ما وراء الخير والشر»[٧]. ففيه يرد مطولاً على كتابَي برنارد لويس: «ما الذي حصل بالضبط حتى وصلنا إلى أيلول / ١١ سبتمبر؟ الإسلام والغرب والحداثة». ثم: «أين يكمن الخطأ في العالم العربي؟ الصدام بين الإسلام والحداثة في الشرق الأوسط»[٨]).

بعدئذ يردف أركون قائلاً:

---

(7) M. Arkoun et Joseph Maila, *De Manhattan à Bagdad : au-delà du Bien et du Mal*, Desclée De Brouwer, Paris 2003.

(8) Bernard Lewis, *Que s'est-il passé ? L'Islam, l'Occident et la Modernité*, Gallimard 2002 (*What went Wrong? The clash between Islam and the Modernity in the Middle East*, 2003).

«ينبغي العلم أن الولايات المتحدة سكتت طويلاً على الممارسات الأصولية المتزمتة السائدة في المملكة العربية السعودية من أجل تحقيق مصالحها البترولية العاجلة بأفضل السبل. ولم تنتبه إلى خطورة الأمر إلا بعد ضربة ١١ أيلول / سبتمبر حيث اكتشفت أن خمسة عشر من الانتحاريين هم من أصل سعودي. لكنها خلال خمسين سنة غضّت الطرف عن البرامج التعليمية السائدة هناك والمضادة لكل الحداثة العلمية والفلسفية والإنسانية. وبالتالي، فإن سياستها الخارجية كانت عمياء وهي مسؤولة بشكل غير مباشر عما حلّ بها. ولكن لحسن الحظ أن المملكة انتهجت سياسة الانفتاح على الداخل والخارج في السنوات الأخيرة وسارت على خطى حوار الأديان والحضارات في ظل القيادة الرشيدة للملك عبد الله بن عبد العزيز، تماماً كما تفعل دولة قطر منذ سنوات عديدة في عهد الأمير المستنير الشيخ حمد بن خليفة آل ثاني».

ثم يختم محمد أركون كلامه حول هذه النقطة قائلاً ما معناه: «على الرغم من الهوة الفلسفية التي ظهرت واضحة جلية بين الاتحاد الأوروبي والولايات المتحدة حول حرب العراق إلا أن التضامن السياسي يظل قوياً بينهما عندما تحدق الأخطار. فأميركا بنت أوروبا في نهاية المطاف كما قال الجنرال ديغول. والاتحاد الأوروبي زائد الولايات المتحدة يشكلان الاستثناء الحضاري والتاريخي للغرب. وهما قادران إذا ما اجتمعا على إلحاق الهزيمة بأي دولة في العالم، كائنة من كانت. بل إنه يصعب الرد عليهما نظراً لتفوقهما التكنولوجي والعسكري الساحق. ولكن هل تكفي سياسة القوة والبطش الأعمى لحكم العالم يا ترى؟ نحن لا نعتقد ذلك. ولهذا السبب، على الغرب أن يغيِّر سياسته تجاه العالم العربي والإسلامي جذرياً إذا ما أراد ألا تتكرر جريمة نكراء من نوعية ١١ أيلول / سبتمبر. فالحل العسكري كشف عن حدوده أو محدوديته على الرغم من التفوق الهائل للجيش الأميركي. هناك مشاكل لا تُحلّ بالقوة العسكرية أو الأمنية فقط، إنما ينبغي أن نستخدم أيضاً الأساليب الاقتصادية والتربوية والتعليمية لحلّها. والأصولية لن تتراجع بفضل قنابل بوش وصواريخه وإنما بفضل سياسة حكيمة

تساعد الشعوب العربية على التحرر من الفقر والجوع والأمية والجهل والتخلف. ثم بفضل سياسة تعليمية جديدة كلياً ومن أدنى المستويات إلى أعلاها، أي من المدرسة الابتدائية وحتى الجامعة. ونحن لم ننتظر ١١ أيلول / سبتمبر للتنبيه إلى خطورة الأمر، ودروسي في السوربون على مدار أربعين سنة أكبر شاهد على ذلك، وكذلك بحوثي ومحاضراتي في شتى أنحاء العالم. هذه هي الضمانة الأساسية لتحجيم الإيديولوجيا الأصولية التكفيرية المتطرفة التي تستخدم الدين بكل فعالية لتجييش الجماهير الأمية الجائعة وتحقيق مآربها الجهنمية وتشويه صورة الإسلام على مستوى العالم كله».

ثم يختتم أركون كلامه قائلاً:

«ولكن بما أنني أعرف المجتمع الأميركي جيداً وأعرف غناه الاستثنائي باللغات والثقافات والفئات العرقية المتنوعة والذاكرات الاجتماعية العديدة والطوائف الدينية الكثيرة والشبكات الجامعية التي لا تضاهى ومعاهد البحوث الراقية، فإنني لن أسمح لنفسي بإلقاء مسؤولية هذه السياسة الخارجية المتهورة على الولايات المتحدة وشعبها العظيم ككل. فهذا خطأ ينبغي تحاشيه، فهو، أي الشعب الأميركي، من أكثر الشعوب نضجاً حضارياً وغنى ثقافياً وفنياً وسينمائياً وكل شيء. وهو من أكثر الشعوب تسامحاً وانفتاحاً وتنوُّراً وديموقراطية. وبالتالي لا معنى لشتم أميركا ككل كما يفعل الكثيرون الآن وتحميلها مسؤولية كل مآسي العالم العربي والإسلامي. فقط أردنا القول إن هناك سياسة خاطئة تطرفت في اتجاه واحد فقط وإنه قد آن الأوان لتصحيحها. ولعل على الطبقة السياسية الأميركية بعد أن شبعت من سياسة القوة ورد الفعل على إهانة ١١ أيلول / سبتمبر أن تسلك طريقاً آخر من أجل شعبها وشعوب العالم ككل. وهذا هو الأمل المعلَّق على قيادة رئيس مستنير وإنساني كالرئيس باراك أوباما».

هاشم صالح

الفصل الأول

المسألة الأخلاقية في الفكر الإسلامي والتقلبات التي تعرَّضت لها على مدار التاريخ

اعلم أنَّ الملَّة لا بد لها من قائم عند غيبة النبي يحملهم على أحكامها وشرائعها ويكون كالخليفة فيهم للنبي في ما جاء به من التكاليف والنوع الإنساني أيضاً بما تقدم من ضرورة السياسة فيهم للاجتماع البشري. لا بد لهم من شخص يحملهم على مصالحهم ويزعهم عن مفاسدهم بالقهر وهو المسمَّى بالملك. والملة الإسلامية لَّما كان الجهاد فيها مشروعاً لعموم الدعوة وحمل الكافة على دين الإسلام طوعاً أو كرهاً اتخذت فيها الخلافة والملك لتوجه الشوكة من القائمين بها إليهما معاً. وأما ما سوى الملَّة الإسلامية فلم تكن دعوتهم عامة ولا الجهاد عندهم مشروعاً إلا في المدافعة فقط...». (ابن خلدون، المقدمة، الجزء الثالث، الفصل٣٣، ص٤٠٨).

«... ينبغي العلم أن مجمل العلوم قد أفرزت اليوم ما أدعوه مجازاً بالرواية الكبرى. إنها رواية الفكر البشري بمجمله وبكل ما أنجزه على مدار التاريخ. كل علم يقدم رافده أو مساهمته إلى هذه الرواية التي راحت تكبر وتكبر وتنتشر في كل مكان كنهر طويل عريض. لا ريب في أن هذا النهر كان موجوداً سابقاً ولكنه كان متبعثراً جداً وأقل وحدة وضخامة. ولم يكن هناك هذا الإحساس بأن كل المعارف تنتمي إلى هذه الرواية، وأن كل معرفة تقدم مساهمتها لتشكيلها، وأنها تعدل منها دون توقف،

وأنها تفككها وتعيد تركيبها باستمرار. ذلك لأن العلم دائماً في حالة حركة ويصحح نفسه باستمرار. إن هذه الرواية الضخمة التي هي صحيحة عموماً تنتمي اليوم إلى كل البشرية. إنها ملك الناس أجمعين. إنها موجودة بالفعل، ونحن نمتلك الأدوات الضرورية لكي ننقلها الينا، وهي تشكل اليوم أساس ثقافتنا». (ميشيل سير. جريدة لوموند الفرنسية، ١٩ / ٦ / ٢٠٠١).

أولاً: إشكالية عامة لبلورة أخلاق تليق بعصرنا

كان ابن خلدون أحد المؤرخين والمفكرين ذوي التعبير العربي النادرين الذين كتبوا في القرون الوسطى مقدمة مطوَّلة ومسهبة لكتابه الشهير عن تاريخ البربر. وقد اخترتُ هذا الاستشهاد منه لكي أُموضع تفكيري الخاص عن مسألة الأخلاق بالقياس له ولكي أتخذ مسافة كبيرة عنه أيضاً. أقصد لكي أُموضعها بالقياس إلى تاريخ الفكر الإسلامي الذي لا ينفصل عن المرجعية القرآنية من جهة، ثم بالقياس إلى ذلك الخط الفلسفي الطويل الذي شهد حضوراً عابراً في الدائرة اللغوية العربية من جهة أخرى. وأقصد بذلك خط الفلسفة العربية الإسلامية المتأثرة باليونان. ومعلوم أن هذه الفلسفة لم تدم طويلاً للأسف بل ماتت مع موت ابن رشد في أواخر القرن الثاني عشر الميلادي. هذا في حين أن الفلسفة ما انفكت تتجدد في أوروبا من دون توقف منذ زمن طويل وحتى اليوم. هي لم تكن ظاهرة عابرة في ثقافتهم كما هو عليه الحال عندنا.

من المعلوم أن باحثين كثيرين عزوا إلى ابن خلدون سمات الفكر النقدي الحديث مع استثناء أو تقليص يخص كتابته السردية التقليدية للتاريخ. ووصل الأمر ببعضهم إلى حد أنهم جعلوا منه عالم اجتماع بل حتى عالم أنتربولوجيا! بل قالوا بأنه مؤسس علم الاجتماع الخ. وراحوا يقارنونه بكل سهولة وعن طيبة خاطر بمكيافيل. لكن هذا كله ليس إلا إسقاطات ومبالغات. فالواقع أن فكره الديني قروسطي ويندرج ضمن الحدود المشتركة للموقف اللاهوتي التقليدي. نقصد موقف النبذ المتبادل بين النسخ الثلاث

المتنافسة من دين التوحيد، أي اليهودية، والمسيحية، والإسلام. فلاهوتياً راح كل واحد من هذه الأديان الثلاثة ينبذ الدينَين الآخرَين ويكفِّرهما ويعتبر أنه هو وحده الدين الحق أو الدين الإلهي الصحيح. وابن خلدون يندرج ضمن هذا المنظور القروسطي ولا يخرج عنه. والدليل على ذلك المقطع الذي استشهدتُ به منه ووضعته في رأس هذا الفصل. وبالتالي، لا ينبغي أن نبالغ بحداثته كثيراً أو أن نسقط عليه مواقف الحداثة الفكرية، أي ما ليس فيه. في ما يخص النبذ اللاهوتي المشترك ينبغي أن نعترف بأن المسيحية الأوروبية في مذهبها الكاثوليكي حققت قفزة نوعية بالقياس إلى لاهوت القرون الوسطى التكفيري هذا. فقد جدَّدت لاهوتها القديم وتخلَّت عن احتكار الحقيقة الإلهية المطلقة واعترفت بمشروعية الأديان الأخرى بما فيها الإسلام: الخصم التاريخي اللدود. كما تخلت عن مفهوم الحرب المقدسة التي تقابل الجهاد في الإسلام والتي أشعلت الحروب الصليبية في الماضي. وقد حصلت هذه الثورة اللاهوتية إبان انعقاد مجمع الفاتيكان الثاني (١٩٦٢-١٩٦٥). لكن هذا التجديد اللاهوتي الكبير لم يحصل في دينَي التوحيد الآخرَين: قصدت اليهودية والإسلام. فهنا ظل لاهوت القرون الوسطى القديم سائداً. والواقع أن الحرب الدموية والحقد الانتقامي الأعمى ظلا مشتعلَين بين المسلمين والإسرائيليين من جهة، وبين المسلمين والمسيحيين الأرثوذكس في صربيا وروسيا من جهة أخرى. وقد أضافا إلى المحاجات اللاهوتية القروسطية القديمة التعصب القومي منذ عام ١٩٤٥. ينبغي العلم أن الفكرة الأساسية أو المعطى اللاهوتي المفترض هنا هو التالي: كل دين ينصِّب نفسه بنفسه بصفته «الدين الوحيد الصحيح» باستثناء كل الأديان الأخرى. كل دين يعلن عن نفسه بأنه وحده المرضي عنه عند الله. ولا يخطر على بال أتباعه إطلاقاً أن يشكُّوا بهذا المزعم أو أن يعتقدوا بأنه لا أساس له من الصحة. لا يخطر على بالهم التفكير بأنه مجرد تركيبة لاهوتية دوغمائية خاصة بالإيمان الفئوي الطائفي السائد في كل دين من هذه الأديان الثلاثة. ولا يزال الأصوليون في الأديان الثلاثة راكبين رؤوسهم ومصرِّين على التشبث بهذا الموقف اللاهوتي القروسطي القديم

الذي عفى عليه الزمن. نقول ذلك على الرغم من أن البحث التاريخي والعلمي المعاصر يدحض هذا الاعتقاد اللاهوتي بسهولة. لكنهم يرفضون بشكل دوغمائي الاكتشافات الفكرية الأكثر تحريراً للروح البشرية. وهي اكتشافات وتعاليم حديثة مضيئة ما انفكت تتوالى وتتراكم في أوروبا والغرب كله منذ القرن التاسع عشر حتى اليوم، وهي تحظى بإجماع الجماعة العلمية العالمية قاطبة. لكن السلفيين المنغلقين داخل يقينياتهم اللاهوتية المطلقة لم يسمعوا بها حتى الآن! ولا يريدون أن يسمعوا أصلاً. وإذا ما سمعوا فإنهم يرفضونها بصفتها رجساً من عمل الشيطان، أو غزواً فكرياً آتياً من جهة هذا الغرب الملحد الرجيم.

لنعد إلى الماضي البعيد قليلاً لكي نوضح أبعاد كل هذه الإشكالية اللاهوتية المزمنة. قلت مزمنة لأنها موروثة عن الماضي ولا تزال تؤجج الأحقاد والصراعات الدامية في الحاضر، ولا أحد يعرف كيف سنتخلص منها أو متى. لكن أول خطوة لحلحلة الأمور هي أن نبحث عن جذورها في الماضي البعيد. وهذا ما سأفعله الآن.

يقول لنا المؤرخون المختصون بتلك الفترة القديمة إن البابوات الذين ألهموا الحملات الصليبية المتتابعة وقادوها منذ عام ١٠٩٥، كانوا قد استخدموا مصطلح الحرب المدعوة بـ «العادلة» من قبل القديس أغسطينوس. لقد زايدوا على مكانتها اللاهوتية بالقياس إلى القديس الشهير عن طريق رفعها إلى مرتبة أعلى ونعتها بالحرب «المقدسة». هو قال فقط «حرب عادلة» وخلع عليها المشروعية اللاهوتية المسيحية نظرا لمكانته الدينية العالية. أما هم فلم يكتفوا بذلك وإنما صعدوا الأمور درجة إضافية فقالوا: «الحرب المقدسة»، وهو أقوى لاهوتياً من مصطلح الحرب العادلة. لماذا؟ لأنها بهذا الشكل أصبحت إلهية أو مفروضة من قبل الله ذاته من أجل تخليص قبر المسيح من «التعصب الأعمى» لدين آخر معتبر ليس فقط كعدو وإنما أيضاً كدين «خاطئ» لا قيمة له. وهذا يعني أنهم سيخلِّصون قبر المسيح من أيدي «الكفار» من وجهة نظرهم بالطبع.

ففي العصور الوسطى ما كان المسيحيون يعترفون بقيمة الإسلام كدين، ولم يغيِّروا موقفهم إلا مع الفاتيكان الثاني كما قلنا آنفاً. وبالطبع فقد كان المسلمون يبادلونهم نفس الشعور ونفس النبذ والرفض ويعتبرون أن الإسلام هو الدين الوحيد الصحيح المرضي عنه عند الله. لهذا نلاحظ أن صلاح الدين الأيوبي استخدم العملية نفسها من أجل استعادة الأراضي التي كان الصليبيون قد احتلوها. لقد استخدم روح الجهاد وجيش جماهير المؤمنين عن طريق اللعب على هذا الوتر الحساس. و«الجهاد» في اللاهوت أو الفقه الإسلامي هو المقابل الحرفي لـ «الحرب المقدسة» في اللاهوت المسيحي. هكذا نلاحظ أن اللاهوت الديني استخدم كسلاح فعال إبان تلك الحروب. وهكذا نجد أنفسنا غاطسين في المخيال الديني المشترك للاهوت القرون الوسطى لدى مختلف أديان التوحيد. ومن هذه الناحية لا يوجد أي فرق بين الإسلام والمسيحية واليهودية.

إذ بالنسبة للمؤرخ ابن خلدون مثلاً، لا يتعلق هذا الأمر بموقف صادر عن الإنتاج الخيالي للمجتمعات البشرية كما نقول نحن اليوم، وإنما يشكل حقيقة موضوعية لا ريب فيها. لماذا؟ لأنها في رأيه مثبتة عقلانياً من قبل أمِّ العلوم، أي علم الفقه أو الكلام واللاهوت. فهذا العلم كان، ولا يزال بالنسبة للكثيرين من المؤمنين التقليديين، رأس العلوم أو ملك العلوم، وكل ما عداه ثانوي. وينطبق هذا الأمر بالأخص على أحد فروعه ألا وهو: اللاهوت السياسي. إليكم الآن هذين الاستشهادين اللذين يثيران التفكير حقاً وذلك ضمن منظور علم أخلاق جديد نريد بلورته ويتجاوز كل التركيبات اللاهوتية القديمة وكذلك السياسية الإيديولوجية المعاصرة. الاستشهاد الأول مأخوذ من كلام صادر عن المجمع الكنسي الذي انعقد في مدينة «تروا» الفرنسية قبل تسعمئة سنة تقريباً (١٤ / ١ / ١١٢٨). وقد صدر هذا الكلام بناءً على طلب من القديس سان برنار دو كليرفو. وكان جان دانييل قد استشهد به في إحدى افتتاحياته في مجلة «نوفيل أوبسرفاتور» تحت عنوان: «الاستمتاع بالشر»، وذلك على أثر ضربة ١١ أيلول / سبتمبر، وقد صدرت الافتتاحية بتاريخ ٢٤ / ١ / ٢٠٠٢. يقول النص:

«إن الفارس المجاهد من أجل المسيح يقتل متعمداً ويموت وضميره مرتاح. وبموته يفوز بالنجاة في الدار الآخرة ويدخل الجنة. فهو إذ يقتل إنما يعمل من أجل قضية المسيح المقدسة. ينبغي العلم أنه إذا ما قَتَل المرء شخصاً آخر من أجل المسيح أو إذا ما قُتل من أجله فإن ذلك ليس عملاً إجرامياً على الإطلاق. هذا من ناحية. أما من ناحية أخرى فإن هذا الشخص المؤمن يستحق الثناء والمجد والخلود. صحيح أنه لا ينبغي قتل الوثنيين أو الكفار كما لا ينبغي قتل البشر الآخرين لو أنه كانت لدينا وسيلة أخرى لإيقاف غزوهم ولمنعهم من الاعتداء على المؤمنين وقمعهم. ولكن في الظروف الراهنة من الأفضل قتلهم جماعياً على أن نترك سيف الكفار المجرمين مسلطاً على رؤوس الأبرار المؤمنين (...). أيها الاخوة المؤمنون، نعم إن الحياة طيبة، والانتصار مجيد، لكن الموت المقدَّس في سبيل الله أفضل من ذلك بكثير (...). كم يشعر المرء بالأمان والاطمئنان في الحياة عندما ليس فقط يتلقى الموت من دون وجل، وإنما يرغبه ويشتهيه كذروة السعادة ويتلقاه بكل تقى وخشوع».

أما النص الثاني الذي سوف نستشهد به لتطوير إشكاليتنا وتوضيحها وتعميقها فيخصُّ الآية القرآنية التالية:

﴿فَإِذَا انسَلَخَ الأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُواْ الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُواْ لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِنْ تَابُواْ وَأَقَامُواْ الصَّلاَةَ وَآتَوُاْ الزَّكَاةَ فَخَلُّواْ سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (التوبة: ٥).

ماذا يمكن أن نقول عن هذين النصين أو المقطعين المأخوذين من أعلى مرجعيتين عقائديتين في المسيحية كما في الإسلام؟ إنهما يسجناننا داخل الحروب الدينية إلى الأبد إذا لم نُعد تأويلهما ونربطهما بسياق تاريخي محدد مضى وانقضى. إذا ما اعتبرنا أنهما ينطبقان على كل العصور والأزمان فهذا يعني أنه لا حل ولا خلاص، وسوف نظل نذبح بعضنا البعض إلى قيام الساعة. من المعلوم أن هذه الحروب الدينية اللاهوتية القديمة

تلتها اليوم المنافسات الإمبريالية «الحديثة». ومجمل هذا يستمر في الضغط على كل بحث جاد يهدف إلى بلورة أخلاق كونية جديدة متحررة من رواسب الماضي وتنطبق على البشر جميعاً بغض النظر عن أديانهم وعقائدهم. إن هذه الأخلاق الكونية الجديدة لن تتشكل قبل القيام بنقد المظاهر الخادعة للحقيقة اللاهوتية، والقانون، والمشروعية، والشرعية، والعدالة، والقيم الروحية والأخلاقية. وهذه المظاهر الخادعة لا يزالون محافظين عليها حتى الآن بل ويعلّمونها ويفرضونها على جميع «الأنظمة الاجتماعية والسياسية» التي تتحكم بالوجود البشري اليوم كما في الأزمنة القديمة.

لنضف إلى ذلك كله ما يلي: إن القديس أغسطينوس الذي بلور للمرة الأولى مفهوم الحرب العادلة هو نفسه الذي كتب رسالة مختصرة عن مفهوم «الدين الحق». وهذا المفهوم هو الذي يخلع المشروعية الإلهية على مبادئ الأخلاق والشرع أو القانون كما كانت سائدة في العصور اللاهوتية. وكان يقول بأن هذا الدين الحق هو وحده الذي يقود الإنسان إلى الاعتراف بالخالق بكل احترام وتعظيم، جامعاً بذلك بين المنظور الفكري الصحيح من جهة، وبين المواقف والأعمال الملائمة لهذا الاعتراف من جهة أخرى. وهذا الدين الحق، في نظره، هو بالطبع المسيحية وليس غيرها. إن طبيعة هذا الاعتراف يمكن أن تختلف من فترة إلى أخرى من فترات التاريخ. هكذا نلاحظ أن المسيحية جمعت منذ القرن الرابع الميلادي بين فلسفة أفلاطون من جهة، والحقيقة المتجسدة في المسيح من جهة أخرى. وكل ذلك حصل عن طريق القديس أغسطينوس، أحد آباء الكنيسة الكبار (٣٥٤-٤٣٠). ومعلوم أنه كان لاهوتياً وفيلسوفاً في الوقت نفسه. وفي ذلك الوقت وطيلة العصور الوسطى كانوا يعتقدون بأن الدين الحق موجود بصيغة المفرد لا بصيغة الجمع. بمعنى أنه لا يمكن أن يوجد إلا دين واحد صحيح. وهذا الدين الحق كان يجمع بين الفعالية الفكرية والحياة الروحية على كل مستويات تجلّي هذين البعدين من أبعاد الوجود البشري. والدين المحدد بهذا الشكل

تلقى مضموناً عقائدياً مؤسساً يغنيه ويؤهله لكي يصبح المرجعية العليا الوحيدة لبلورة المواقف والأعمال الصالحة الموجودة في التراث الحي لأمة المؤمنين.

ولكن في ما بعد، في القرن السابع عشر تحديداً، نشر عالم القانون الهولندي هوغو غروتيوس عام ١٦٢٧ كتاباً بعنوان: «الحقيقة المطلقة للدين المسيحي»[1]. وقد شهد هذا الكتاب نجاحاً دائماً منقطع النظير، ذلك لأنه قدَّم محاجات قوية للبحارة المسيحيين الذين كانوا يجوبون البحار طولاً وعرضاً من أجل نشر الإنجيل، وفتح البلدان، وممارسة التجارة والاغتناء. لقد نفخ فيهم الروح وأعطاهم معنويات عالية بل وخلع المشروعية الإلهية على أعمالهم، فراحوا يحققون النجاحات والفتوحات تلو النجاحات والفتوحات.

إن ملاحظاتنا وتعليقاتنا السابقة تساهم في تقديم المعنى الحقيقي والأبعاد الحقيقية لكلام ابن خلدون الذي استشهدنا به في بداية هذا الفصل. وهو كلام يخص الجهاد في الإسلام بصفته فريضة ملزمة كما يخص المعنى العقائدي لهذا الجهاد الفاتح بالذات. عندما نموضع كلام ابن خلدون داخل إطار ما سبق من شروحات نفهمه على حقيقته. فابن خلدون، ككل أناس القرون الوسطى، كان يعتقد جازماً بأن الإسلام هو الدين الوحيد الصحيح وبأن دعوته كونية عامة على عكس الأديان الأخرى كالمسيحية واليهودية. لكن المشكلة هي أن المسيحية كانت تعتقد الشيء نفسه.

ينبغي العلم أن الإسلام والمسيحية هما دينان فاتحان وتبشيريان. وبالتالي فما قلته عن لاهوت الحرب المقدسة أو الجهاد وكل العمل التاريخي الناتج منهما مشترك لدى

---

(1) Hugo Grotius (1583-1645), *La vérité de la religion chrétienne.*

هوغو غروسيوس عالم قانون من أصل هولندي، مُبلور الأسس الأولى للقانون الدولي. من كبار فلاسفة القانون أو فلسفة الدولة والدستور على مرّ العصور.

هذين الدينين الكبيرين العالميين. هذا في حين أن اليهودية بقيت محصورة بشعب معين وعدد محدود جداً من الناس.

من المعلوم أن القرآن يستحدث تعريفه الجديد الخاص للدين عن طريق إدخال عوامل لاهوتية دائمة بالقياس إلى اليهودية والمسيحية. ولكن مهما يكن من أمر ففي كلتا الحالتين نلاحظ أن الأخلاق، والقانون الشرعي، واللاهوت السياسي، جميعها أشياء تندرج بالضرورة داخل الإطار الشامل لدين الحق بالمفرد لا بالمثنى ولا بالجمع. بمعنى أنه لا يمكن طبقاً للإسلام أو المسيحية أن يوجد إلا دين حق واحد كما ذكرنا سابقاً، وهو بالنسبة للمسيحيين المسيحية، وبالنسبة للمسلمين الإسلام. هذا هو منظور القرون الوسطى الذي لا نستطيع منه فكاكاً حتى الآن، بالنسبة للإسلام على الأقل. ولذا كان ينبغي علينا أن ننتظر حصول الثورات الفكرية والتشريعية القانونية والسياسية الحديثة لعقل الأنوار لكي نخرج من هذا المنظور اللاهوتي القديم. كان ينبغي أن ننتظر ذلك لكي يتم تدشين الفلسفة السياسية الحديثة بصفتها بديلاً تحريرياً عن اللاهوت السياسي القروسطي القديم. لكننا نلاحظ أن هذا اللاهوت السياسي يعود إلى المسرح التاريخي من جديد اليوم تحت اسم القطبين المتصارعين اللذين يتعذر التوفيق بينهما: قصدت قطب الجهاد الإسلامي من جهة، وقطب العولمة الأميركية من جهة أخرى. ولذا نقول بأننا بحاجة إلى القيام بمراجعة شاملة للموضوع على ضوء ما حدث مؤخراً. ينبغي أن نفعل ذلك بمعطيات موضوعية جديدة، وأدوات جديدة للفكر، ومصطلحات مفهومية جديدة قادرة على توضيح الظروف الواقعية المحسوسة للوجود البشري على هذه الأرض. وهذا ما سأكشفه للقارئ الآن عن طريق شرح التقلبات التي طرأت على المسألة الأخلاقية من خلال مسار الفكر ذي الاستلهام الإسلامي.

ثانياً: مصادر الأخلاق: الدين، الفلسفة، الثورات العلمية

«ما عدا المسيحية، لا يوجد، ولم يوجد قط في العالم كله، دين أكثر عظمة في الثواب، ولا أكثر اكتمالاً ومعصومية في المبادئ، ولا أكثر روعة في طريقة الإفشاء والتبشير والانتشار». (هيغو غروتيوس، **الدين الصحيح**، لندن ١٦٣٢، ص٩٩)

لقد كنت قبل اليوم أنكر صاحبي
إذا لم يكن ديني إلى دينه دانِ
وقد صار قلبي قابلاً كل صورة
فمرعى لغزلان ودير لرهبانِ
وبيت لأوثان وكعبة طائف
وألواح توراة ومصحف قرآنِ
أدين بدين الحب أنى توجهت
ركائبه فالحب ديني وإيماني

(ابن عربي. **ترجمان الأشواق**، بيروت ١٩٦٦، ص٩٩)

أقدِّمُ هذين الاستشهادين عن قصد لأنهما سوف يكونان الدليل الهادي لنا على طول الخط من أجل التساؤل مجدداً عن مصادر الفكر الأخلاقي أو أسسه العميقة ومرجعياته الكبرى. ينبغي أن نطرح المسألة من جديد وبعيون جديدة وعلى قواعد أخرى لكي نفهمها على حقيقتها. ينبغي العلم أنه طيلة قرون وقرون كان هناك مصدران أساسيان يغذيان التفكير حول الأخلاق هما: التراثات الدينية من جهة، والخط الإغريقي للتفلسف أو للفلسفة من جهة أخرى. ويمكن القول بأن الثورات العلمية الأولى التي جرت من القرن السابع عشر وحتى التاسع عشر لم تعدل من تأثير هذين المصدرين في ما يخص قواعد تدريس علم الأخلاق. كان ينبغي علينا أن ننتظر القرن العشرين

وحصول طفرات كبرى في مجال علم البيولوجيا (الحياة) لكي نشهد ظهور اللجان الأخلاقية أو تشكلها، كاللجنة القومية للأخلاق في فرنسا مثلاً، وهناك مثيلات لها في شتى بلدان أوروبا المتقدمة، وهي تهدف إلى إعادة بلورة الأخلاق وتأسيسها من جديد. لماذا؟ لكي تأخذ بعين الاعتبار المعطيات البيولوجية الخاصة بالمكانة الحقيقية للشخص أو للذات البشرية بعد كل التقدم والاكتشافات التي حققها علم البيولوجيا والطب. يضاف إلى ذلك أن علوم الإنسان والمجتمع راحت أيضاً تعقِّد عملية تحديد واستخدام ما لا نزال نستمر في تسميته بأسس الأخلاق أو قواعدها. كان لي الحظ في أنني شاركت في لجنة الأخلاق من أجل علوم الحياة كأحد أعضائها، وهي اللجنة التي تشكلت في بداية الثمانينات في فرنسا. وكانت تركيبتها تعكس المتغيرات الهامة التي طرأت على المبادئ والتصرفات الأخلاقية في مواجهة التحديات التي تطرحها علينا المعارف الجديدة الخاصة بمكانة الذات البشرية ومصيرها. وكانت اللجنة تضم في عضويتها شخصيات هامة من الأطباء وعلماء الحياة، وهم يتمتعون بهيبة كبيرة لدى السلطات العليا، لكنهم يستمعون أيضاً من جهتهم إلى ممثلي جميع العائلات الفكرية والروحية الموجودين في المجتمع المدني، وأقصد بهم ممثلي التراثات الدينية والتيارات العلمانية المتنوعة. وهكذا تم تجاوز المرجعيات الدينية الرسمية للأديان الكبرى، بالإضافة إلى مرجعية زعماء المدارس الفلسفية. لكن هذا لم يمنع المناقشات من أن تتواصل في المجتمع المدني حول «الفتاوى» التي أطلقتها اللجنة حتى على مستوى اليونيسكو.

هذا في ما يخصُّ دول الغرب المتقدمة. لكن ماذا عن الدول العربية والإسلامية؟ هل حصلت فيها تطورات مشابهة على هذا الصعيد؟ نلاحظ أنه تم تأسيس بعض اللجان الأخلاقية في عدد من البلدان العربية والإسلامية. ولكن ينبغي أن نعرف تركيبة هذه اللجان في ما عدا الخبراء العلميين. كم هو عدد أولئك الذين يتحدثون باسم القانون الإلهي أو الشريعة؟ هو كبير حتماً. نقول ذلك وبخاصة في ما يتعلق بالبلدان التي يشكل فيها الإسلام دين الدولة وحيث تنتسب الأغلبية العظمى من السكان إلى مذهب واحد،

هو المذهب المالكي في ما يخص دول المغرب الكبير. ولكن بشكل أعمق وأكثر راديكالية من ذلك، ينبغي أن نطرح السؤال التالي: أين هو الفكر الأخلاقي أو الثقافة الأخلاقية في السياقات الإسلامية المعاصرة؟ لقد اختفيا عن الأنظار منذ عهد مسكويه قبل ألف سنة! لم يعد أحد يهتم بالأخلاق كعلم كما كان يحصل في العصر الكلاسيكي الذهبي من عمر الحضارة العربية الإسلامية. ينبغي أن نعترف بأن الشيء الموجود والمهيمن على مجتمعاتنا هو الخطاب الإسلاموي الشعبوي المتزمت لإسلام تسيطر عليه الأنظمة ذات الحزب الواحد والتي تعاني من نقص هائل في المشروعية الديمقراطية، ولذلك فهي تتمسك بأهداب الإسلام وتزعم أنها تخدم الإسلام وتبني الجوامع، حتى من دون حاجة إلى تلك الجديدة، لكي تكسب بعض المشروعية في أعين الجماهير. كما أنها تعاني من نقص أكبر في ما يخص المرجعية الدينية العقائدية.

ضمن هذا المشهد الفكري، الثقافي، السياسي، التشريعي، المؤسساتي، ينبغي علينا أن نتفحص تقلبات المسألة الأخلاقية في السياقات الإسلامية وما آلت إليه من مصير لا نُحسد عليه. كنت قد أنهيت ترجمت رسالة في الأخلاق لمسكويه من العربية إلى الفرنسية عام ١٩٦١، ثم تولّى المعهد الفرنسي للدراسات العربية في دمشق مسؤولية نشرها عام ١٩٦٩ في إطار السلسلة العلمية الرائعة المختصة بنشر المخطوطات المحققة والبحوث الريادية عن المجال العربي. ويندرج هذا الكتاب داخل النوع الأكاديمي من البحث الجامعي الفرنسي. فأطروحة دكتوراه الدولة في ذلك الوقت كانت مؤلفة من قسمين أو أطروحتين إجباريتين: الأطروحة الأساسية والأطروحة الثانوية. وكانت هذه الترجمة مع التحقيق والشروحات تشكل الأطروحة الثانوية. أما الأطروحة الأساسية فقد نشرتها عام ١٩٧٠ لدى مطبوعات «فران» الفلسفية المعروفة، تحت عنوان: «النزعة الإنسانية العربية في القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي»[٢]، وهي التي نشرتها «دار

(2) M. Arkoun, *L'humanisme arabe au IVᵉ/Xᵉ siecles*, J. Vrin, 3ᵉ éd. 2005.

الساقي» في بيروت بترجمة عربية من هاشم صالح تحت عنوان: «نزعة الأنسنة في الفكر العربي. جيل مسكويه والتوحيدي». أما الأطروحة الثانوية فكانت تدعى بالتكميلية، وهي عبارة عن الترجمة التي قمت بها لكتاب «تهذيب الأخلاق»(٣) للفيلسوف والمؤرخ مسكويه (م. ١٠٣٠). لقد ترجمتها من العربية إلى الفرنسية وأرفقت الترجمة بمقدمة مع الهوامش والشروحات. ومعلوم أن مسكويه كان بالإضافة إلى التوحيدي (م. ١٠٢٣) إحدى الشخصيات المركزية للتيار الإنساني العقلاني الذي دعوته بـ «الأدب الفلسفي»، وذلك بالمعنى الكلاسيكي الواسع لكلمة أدب، وليس بالمعنى الضيق المقتصر على الشعر والنثر فقط. والواقع أن التوحيدي كان يدعى أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء نظراً لجمعه بين الأدب والفلسفة. هذا وقد نفدت الطبعة الثانية من كتابي عن النزعة الإنسانية العربية والتي كانت قد نشرت عام ١٩٨٢، لذا قررت أن أوكل إلى دار فران نفسها مهمة نشر الطبعة الثالثة من الكتاب. وقد فعلت ذلك لسببين أساسيين: الأول هو رغبتي في التعبير لهذه الدار العريقة عن اخلاصي ووفائي لها؛ فهذه الدار الكبيرة كانت قد نشرت منذ حوالى القرن تقريباً مؤلفات كبار المفكرين القدامى والمعاصرين: أقصد كبار الفلاسفة وكذلك كبار المختصين بالفكر الفلسفي وتاريخه. والثاني هو رغبتي في التمييز بين لحظتين من مساري الفكري بصفتي مؤرخاً للفكر الإسلامي ومفكراً فيه أيضاً. إن المقدمة الثانية التي سيطلع عليها القارئ توضح بجلاء بُعد المفكر الذي لا ينفصل عن بُعد الباحث لدي، وذلك كما كان يفرض نفسه في السوربون وجامعات أوروبا وأميركا جميعها في نهاية الخمسينات وحتى زلزال ثورة ١٩٦٨ الذي هزَّ السوربون هزّاً. أقصد بذلك أن البعد الأكاديمي التوثيقي للباحث لا ينبغي أن يطغى على البعد التأملي أو النظري والفلسفي لنفس الباحث. ولهذا السبب إنني أستخدم عادة تعبير الباحث المفكر وليس الباحث فقط. فتجميع المعلومات الأولية

(3) M. Arkoun, *Traité d'Ethique, trad. intr. notes du Tahdhib al-akhlaq de Miskawayh*, 2e éd. 1988.

والتبحر الأكاديمي في العلم ضروري، لا بل يشكل المرحلة الأولى من مراحل البحث العلمي. ولكن لا ينبغي أن يتوقف عندها الباحث أو أن يكتفي بها، بل أن يتعداها إلى مرحلة اعتصار المعلومات والمعارف المتجمعة واستخلاص النتائج النظرية العامة، أي الفلسفية منها، وإلا يظل الباحث مجرد جامع للمعلومات ليس إلا، ولا يكون عندئذ مفكراً بالمعنى العميق للكلمة، بل يكتفي بالتبحُّر الأكاديمي.

عندما أقرأ اليوم تلك المقدمة الأولى[٤] التي كتبتها عام ١٩٦١، أدرك فوراً مدى ثقل التبحر الأكاديمي وأهميته. كما أدرك مدى الدقة التحليلية للكتابة التاريخية- النقدية ولأداتها الأساسية، أي علم الفيلولوجيا أو فقه اللغة التاريخي، وكنت قد تحدثت عن هذه النقطة مطولاً في أطروحتي الأساسية. وفي الوقت الذي تقيدت فيه بهذه المنهجية الكلاسيكية وبنوع من الأسلوب الأكاديمي الذي لا بد منه، فإنني بقيت متابعاً عن كثب لتلك الثورة المعرفية أو الزلزال الإبستمولوجي الذي حصل في فرنسا آنذاك. وأقصد بالثورة المعرفية هنا ما فعلته مدرسة الحوليات الفرنسية من تجديد هائل في المنهجية التعددية الاختصاصات لعلم التاريخ. لقد قلبت المنهجية الكلاسيكية الموروثة عن القرن التاسع عشر مع الفيلولوجيا رأساً على عقب أو قل أضافت إليها الكثير. بعد مدرسة الحوليات أصبحنا نفهم الماضي التاريخي وندرسه بطريقة أخرى أكثر عمقاً وشمولية ونضجاً. يكفي أن نذكر هنا أسماء الأعلام الكبار لتلك المدرسة لكي ندرك حجمها وأهميتها: لوسيان فيفر، مارك بلوك، فيرنان بروديل، جورج دوبي، جاك لوغوف، الخ. وبالإضافة إلى اطلاعي على مدرسة الحوليات، رحت أطّلع على الثورة التي أحدثها كلود ليفي ستروس في مجال علم الأنتربولوجيا، وميشيل فوكو في مجال الإبستمولوجيا أو مجال تاريخ الطب العيادي وأنظمة الفكر لكي نكون أكثر دقة. كما اطلعت في الوقت نفسه على التجديد الذي أدخله رولان بارت في مجال

(4) M. Arkoun, *Deux épitres de Miskawayh*, Edition Critique, B. E. O., Damas 1961.

النقد الأدبي، وغريماس في مجال علم الدلالات السيميائية، ولاكان في مجال التحليل النفسي، ومختلف المدارس المتنافسة في مجال علم الألسنيات. وبعد أن أتقنتُ مناهج التراث الأكاديمي العالي المستوى، رحتُ أدشّن ورشتين كبيرتين للبحوث العلمية عن الإسلام وتراثه العريق. الورشة الأولى اتخذتْ اسم «علم الإسلاميات التطبيقية». أما الورشة الثانية فقد اتخذتْ اسم «نقد العقل الإسلامي» وذلك عبر مساره التاريخي الطويل العريض. وهذا يعني أنني طبّقت مناهج الثورة المعرفية المذكورة آنفاً على تراث الإسلام وتجاوزت بذلك المنهجية الأكاديمية الفيلولوجية للاستشراق الكلاسيكي. لكن ذلك لا يعني أنني لا أعرف فوائد هذه المنهجية وإنجازاتها. فالواقع أن علم الإسلاميات التطبيقية الذي دشّنته يعترف بالمكتسبات المعرفية للمنهجية التاريخية-النقدية وعلم الفيلولوجيا الموروثَين عن القرن التاسع عشر واللذين يتبعهما الاستشراق. فهذه المنهجية تظل ضرورية بصفتها مرحلة أولى من مراحل الدراسة العلمية لذلك المجال الشاسع الواسع للتراث العربي الإسلامي وتحقيقه بشكل دقيق وتهويته من الداخل. إنها ضرورية من أجل تحقيق مخطوطاته على الطريقة التاريخية الفيلولوجية الرصينة والدقيقة. نقول ذلك ونحن نعلم أن الدراسة العلمية لهذا التراث تظل متأخرة كثيراً بالقياس إلى دراسة التراث الأوروبي، مسيحياً كان أو علمانياً، وذلك بالعلاقة مع التاريخ العام المدعو بالتاريخ الوقائعي الأحداثي. تراثنا غير مخدوم بالدراسة العلمية مثل تراث الغرب، هذا شيء واضح، وأقل ما يقال. نحن لا نزال في بداية البدايات لاستكشاف جميع أبعاد التراث الإسلامي بشكل علمي وتاريخي دقيق كما فعلوا هم مع التراث المسيحي. وهنا يكمن همي الأول، شغلي الشاغل. من المعروف أن علوم الإنسان والمجتمع كانت قد بلورت منذ الخمسينات والستينات من القرن الماضي مناهج فعالة وأدوات جديدة لدراسة المجتمعات البشرية، وهي التي طبقتُها على التراث العربي الإسلامي وكذلك على مختلف السياقات الإسلامية ماضياً وحاضراً من أجل تشخيص مشاكلها وإضاءتها. ولهذا السبب أعطيتُ الأولوية والأسبقية منذ بحوثي الاستكشافية

الأولى للمنهجيات الألسنية والسيميائية والتاريخية والأنتربولوجية وطبقتها كلها على الخطاب القرآني من أجل تحليله بشكل دقيق وكشف تركيبته الداخلية ومختلف معانيه ودلالاته. انظر في هذا الصدد كتابي: «قراءات في القرآن ١٩٨٢»(٥)، وكتابي: «نقد العقل الإسلامي» (١٩٨٤)(٦).

لقد اضطررت إلى تعليق اهتمامي بالمسألة الأخلاقية منذ أطروحتي وبحوثي عن مسكويه بسبب انشغالاتي الأخرى التي ذكرتها آنفاً. لكنني في الوقت نفسه لاحظت امحاء كل تفكير في مسألة الأخلاق داخل السياقات الإسلامية المعاصرة. لم يعد هذا الموضوع يهم أحداً من علماء المسلمين، وهنا وجه الغرابة. فقد كان محط اهتمام كبار مفكري العصر الكلاسيكي أو العصر الذهبي كمسكويه وسواه. لقد انعدم هذا الموضوع داخل التراثين المتوازيين، أي التراث الفلسفي والتراث الديني المعروف تحت الاسم الطموح: «مكارم الأخلاق». لقد أصبح هذا المصطلح مشهوراً بفضل حديث نبوي ليس بحاجة لأن يكون صحيحاً لكي يرسخ أبدياً في الذاكرات الفردية والجماعية. يقول الحديث على لسان الرسول: «إنما بُعثت لأتمِّم مكارم الأخلاق». وهذا الإعلان تجسَّد في كتب الحديث النبوي الضخمة التي انضافت إليها الأحاديث المعزوة إلى الأئمة لدى الشيعة. ومعلوم أن هذه الأحاديث النبوية حفظت في الذاكرة عن ظهر قلب، وتجد المسلمين يستشهدون بها في مختلف ظروف حياتهم اليومية بحسب الحالة والحاجة. إنهم يستشهدون بها بشكل عفوي تماماً وكأنها تحصيل حاصل. لكن هذه الأحاديث التي غطت الساحة الثقافية والحياتية قلصت إلى حد كبير نجاح الفكر الفلسفي أو توسعه وانتشاره؛ لقد حلت محله. فما حاجتنا إلى الفلسفة ومعنا علم الدين؟ ينبغي العلمُ أنه في الاعتقاد العام الشائع للمسلمين، يرتبط الحكم الشرعي في

---

(5) M. Arkoun, *Lectures du Coran*, Maisonneuve et Larose. Paris 1982.

(6) M. Arkoun, *Critique de la raison islamique*, Maisonneuve et Larose, Paris 1984.

آن معاً بمكارم الأخلاق التي تخلع عليه الشرعية، وبالتصرفات السلوكية التي تحض عليها هذه المكارم بالذات أو تنهى عنها. إن التفاعلات الجارية بين هذه المستويات الثلاثة من اعتقاد المؤمنين وسلوكهم موجودة منذ البداية في النص القرآني نفسه، وهذا يعني أنها ناتجة عن المصدر الأول للاعتقاد الإسلامي أو المرجعية العليا: أي كلام الله ذاته، هذا الكلام الذي جسده الخطاب القرآني في اللغة العربية لأول مرة. ينبغي العلم أنه إبان العصر الكلاسيكي المبدع من عمر الحضارة العربية الإسلامية، كان هناك توتر صراعي خصب بين المبادئ الأخلاقية ذات الاستلهام الديني والمبادئ الأخلاقية ذات الاستلهام الفلسفي. وكانت هذه الأخلاق النظرية بشقَّيها الديني والفلسفي هي التي تؤثر على السلوك أو الأخلاق العملية في الحياة اليومية. لكن هذا التناغم أو التعايش بين الأخلاق الدينية والأخلاق الفلسفية لم يدم طويلاً، فقد حصل انفصال بين الخط الديني الذي انتصر وهيمن حتى اليوم وبين الخط الفلسفي الذي هُزم وسُحق ولم تقم له قائمة بعد القرن الثالث عشر عملياً (تاريخ الدخول في العصر السكولائي التكراري الاجتراري أو ما يدعى بعصر الانحطاط). أما في جهة أوروبا، المسيحية أولاً، فالعلمانية ثانياً، فقد حصل العكس تماماً. ذلك أن الفلسفة سرعان ما انتصرت وظلت صاعدة منذ القرن السادس عشر حتى اليوم من دون توقف. فقد شهدت أوروبا تلك القفزات المتتالية لعقل التنوير الانقلابي التفكيكي: أقصد الذي فكك اللاهوت المسيحي القديم ومعتقدات العصور الوسطى. ورافق ذلك كله الثورات العلمية والتكنولوجية. لهذا السبب تقدمت أوروبا وتأخر العالم الإسلامي.

كنت قد بيَّنت في ما مضى كيف أن رسالة مسكويه عن الأخلاق تمثل قمَّةَ جبلٍ ذي سفحين. السفح الأول يتمثل في الصعود نحو التوترات التثقيفية الخصبة الناتجة من مقارعة تعاليم العقل الفلسفي بتعاليم التراث الديني الذي كان في طور البلورة والتشكل آنذاك، أي بين القرنين السابع والثاني عشر الميلاديين. وأما السفح الثاني، فهو هابط ويتمثل في التقهقر والنسيان المستمرين اللذين حصلا بعد القرن الثاني عشر،

وأقصد بذلك نسيان العرب والمسلمين للفتوحات الفكرية التي حققها مسكويه وجيله. لقد تم نسيان التعددية العقائدية التي كان يتحلى بها التراث الديني الإسلامي إبان العصر الذهبي، وذلك بعد الدخول في عصر الانحطاط بدءاً من موت ابن رشد عام ١١٩٨، كما تم نسيان التراث الفلسفي بل وموته منذ ذلك الوقت وحتى يومنا هذا. لن أعود هنا إلى الخلاصة التوفيقية ذات الطابع الإنساني والعقلاني التي حققها مسكويه في كتابه الشهير «تهذيب الأخلاق». لكنني سأكتفي بقول ما يلي: لقد ابتعد عنها الغزالي (م. ١١١١) في كتابه «ميزان العمل» بسبب الاستخدام الانتقائي المتبعثر لها. كما ابتعد عنها نصير الدين الطوسي (١٢٠١-١٢٧٤) في كتابه «أخلاق الناصري». كيف ابتعد عنها؟ عن طريق حرف أفكار مسكويه ومصادره باتجاه باطني إسماعيلي. ثم نُسي كتاب مسكويه طيلة عدة قرون، أي طيلة عصر الانحطاط، حتى جاء محمد عبده (م. ١٩٠٥) واهتم به من جديد. ولكن لا يبدو على كتاباته الإصلاحية أي أثر أو تأثير لكتاب مسكويه. يحصل ذلك كما لو أنه قرأه ولم يقرأه، أو قل لم يستوعبه تماماً.

هكذا نجد أمامنا هنا مثلاً حياً واضحاً على ظاهرة النسيان والقطيعة في الفكر الإسلامي. أقصد بذلك أن الإسلام الأرثوذكسي السنِّي كما الشيعي نسي الفتوحات الفكرية الكبرى التي حققها الفكر العربي الإسلامي إبان العصر الذهبي. لقد بترها أو نسيها أو انتقى منها ما يلائمه وحذف ما تبقى. ولذلك نقول بأن الإسلام المعاصر يعاني من قطيعتين لا قطيعة واحدة: القطيعة الأولى مع فتوحاته الفكرية السابقة، والقطيعة الثانية مع فتوحات الحداثة الأوروبية منذ القرن السادس عشر وحتى اليوم. من هنا الفقر الفكري المدقع للفكر الإسلامي المعاصر، عربياً كان أو فارسياً أو تركياً أو باكستانياً الخ. إنه يعاني من آثار الجمود والعطالة التاريخية المزمنة والطويلة.

في أحد كتبي الأخيرة عن «النزعة الإنسانية والإسلام» (منشورات فران ٢٠٠٦) يمكن للقارئ أن يجد أمثلة أخرى على ظاهرة النسيان والقطيعة التي اعترت الفكر العربي

الإسلامي والتي لا يزال يعاني منها حتى الآن. كما يمكن أن يجد أمثلة عديدة على ظاهرة الانتقاء والتصفية والحذف التي اعترت مجمل المسألة الإنسانية في السياقات الإسلامية. لقد انتهت الفلسفة الإنسانية عملياً من أرض الإسلام بعد الدخول في عصر الانحطاط، ويمكن القول بأنها انتهت لفترة طويلة جداً، أي طيلة عهود الإمبراطوريات العثمانية والصفوية والمغولية التي سيطرت على أرض الإسلام بعد القرنين الخامس عشر أو السادس عشر. هكذا نجد أن الجمود الفكري شمل الإسلام الشيعي كما الإسلام السنّي سواء بسواء.

والآن نطرح هذا السؤال: ما الذي حصل بعد عام ١٩٤٥ ونيل البلدان العربية والإسلامية لاستقلالها تدريجاً؟ في البداية رحبت الشعوب باسترجاع السيادة السياسية الوطنية ترحيباً حماسياً رائعاً، وراحت تأمل في تحقيق التقدم على كافة الأصعدة والمستويات: من فكرية وعلمية وقانونية تشريعية ومؤسساتية وثقافية، وبالطبع مادية. ولكن سرعان ما خابت آمالها بعدئذ. لماذا؟ لأن التوجهات التي اتبعتها أنظمة ما بعد الاستقلال بدلاً من أن تنتهج سياسة الخروج من إطار الفكر الارتكاسي والتخلف المتراكم عبر العصور، راحت تختار طريق الجمود الإيديولوجي والغوص في العطالة الفكرية الموروثة. لقد رمت بنفسها في أحضان الأصولية الدينية الظلامية أو السلفية الدوغمائية المتحجرة العنيفة. وكانت النتيجة أن حصدنا ما نحصده اليوم من هيمنة للتيار الأصولي على الشارع. ومنطق هذا الخيار السيئ انقلب على الأنظمة الحاكمة ذات الحزب الواحد عندما ارتدت الحركات الأصولية عليها وراحت تحاربها علناً وتحاول الإطاحة بها. ولهذا السبب راحت هذه الأنظمة تستعين بالإسلام الطرقي الصوفي الشعبوي لمحاربة التيار السلفي الذي يهددها. لقد بعثت التيار الصوفي من جديد وأعادت له الاعتبار بعد أن كانت قد احتقرته زمناً طويلاً، وكل ذلك بغية قطع الطريق على المزايدات الأصولية المتعلقة بالإسلام «الصحيح». فالأصوليون يزعمون أنهم هم وحدهم الذين يمثلون الإسلام الصحيح، وبالتالي فالسلطة ينبغي أن تكون

لهم. أما الأنظمة القائمة، فهي في رأيهم مهرطقة وخارجة على الإسلام أو لا تطبق شرع الله كما يقولون. وقد بلغت هذه المزاودات على الإسلام ذروتها في السنوات الأخيرة وتحولت إلى عنف وصلت شظاياه إلى زوايا العالم الأربع، وقد زرعت الرعب في الداخل والخارج على حد سواء. وهكذا راحت الانسدادات التاريخية تتكاثر في كل مكان ولم توفر حتى بلاد الغرب حيث توجد جاليات مهاجرة كبيرة العدد، ذلك أن الموجة الأصولية وصلت إليها، أو قل إلى بعض شرائحها. وبالتالي فمسألة الأصولية لم تعد تخص الدول العربية والإسلامية فقط، وإنما انتقلت عدواها وتوسعت لكي تشغل معظم دول العالم.

والسؤال المطروح الآن هو التالي: ما هو تأثير هذه الانسدادات ومختلف الانغلاقات الفكرية والثقافية والسياسية والاجتماعية الناتجة منها على الأزمات المتكررة على الصعيد العالمي؟ وماذا تبقى من ذلك التفكير الأخلاقي المتعلق بذلك المسار الغني لكلا العقلين الفلسفي والديني في أوروبا؟ نقول ذلك لأنه لم يعد ممكناً فصل مصير القيم في الغرب المهيمن على كل مجالات توليد التاريخ البشري عن الانهيارات والتفككات الفكرية والثقافية الأكثر خطورة والتي نشهدها حالياً. ونقصد بها تلك الانهيارات الحاصلة في عدد كبير من المجتمعات المصنفة من قبل الغرب بأنها متخلفة أو غير نامية ومتطورة بما فيه الكفاية، وهذه حالة المجتمعات العربية والإسلامية. في السابق، أيام الاستعمار، كانوا يصنِّفونها في خانة المجتمعات العتيقة، البالية، البدائية، التقليدية. وفي الستينات والسبعينات من القرن الماضي، كان مصطلح المجتمعات النامية يعني أنها مدعوة بشكل حتمي لاتباع نموذج التنمية والتطور الغربي بغية اللحاق بمعسكر التطور والتقدم باعتبار أنه لا يوجد نموذج آخر غيره. وهذا ليس صحيحاً على الإطلاق؛ فهناك عدة طرق ونماذج للتطور، لا طريقاً واحداً أو نموذجاً واحداً كما يزعم الغرب، وهذا مزعم إيديولوجي لاإبستمولوجي، أي لامعرفي. فالدول العربية والإسلامية يمكن أن

تجد طريقها الخاص للتطور، أي الطريق الذي يتناسب مع شخصيتها وأصالتها وتراثها، والحداثة العربية أو الإسلامية لن تكون نسخة طبق الأصل عن الحداثة الغربية.

ولكن تلا هذا المزعم الإيديولوجي مزعم آخر يتمثل بمصطلح التطور الدائم أو التنمية الدائمة أو المستدامة. وهذه التنمية المزعومة أدت في نهاية المطاف إلى انفجار الوضع الاقتصادي والمعلوماتي والمصرفي العالمي. انظر الأزمة المصرفية الأخيرة الناتجة عن اختلال أخلاقي بالدرجة الأولى لدى كبار المصرفيين ورجالات البنوك الجشعين. إن هذا الغطس في وهم التنمية المنقذة المزعومة يعمِّق الهوة بين الفكر الاستهلاكي السريع وبين نسيان المسألة الأخلاقية. فلم يعد لهم من همٍّ إلا التنمية المادية والاستهلاك الجشع إلى درجة أنهم نسوا الهمَّ الأخلاقي كلياً. بل إنهم يصمونك بالرجعية إذا ما تحدثت عنه! ضمن هذا المنظور النقدي الواسع على المستوى العالمي، أريد أن أموضع تساؤلاتي حول التقلبات التي طرأت على المسألة الأخلاقية أو الفكر الأخلاقي والتصرفات العملية المرتبطة به. وسوف أقوم بذلك من خلال معالجة الموضوعات الثلاثة التالية:

١. من التوترات الصراعية الخصبة بين العقل والإيمان إلى النزعة البراغماتية الرأسمالية المتطرفة: محاولة للفهم والإدراك والتصور وبلورة الإشكالية عن طريق مصطلحات جديدة ومتينة.

٢. من علم أخلاق مسكويه إلى توسُّع الأصولية الإسلامية وانتشارها الكبير: ما هي الدروس الخصوصية التي يمكن استخلاصها من ذلك؟

٣. إلى أين تذهب القيم؟ مسلَّمات الحقيقة وأنظمة الحقيقة.

١ . من التوترات الصراعية الخصبة بين العقل والإيمان إلى البراغماتية الرأسمالية المتطرفة: ضد الأصولية الإسلاموية

ينبغي العلم أن التوترات الصراعية التي تقيم التضاد بين العقل والإيمان هي عبارة عن موضوع قديم متكرر طالما جيَّشَ طاقات اللاهوتيين والفلاسفة منذ العصور الوسطى وحتى اليوم. ثم عاد هذا الموضوع إلى ساحة الاهتمام من جديد بعد أن شهدنا عودة الدين التي راحت تفرض نفسها على الصعيد العالمي وتدخل ساحة العلاقات الدبلوماسية. نقول ذلك ونحن نعلم أن وزير الخارجية الفرنسي أسس للتو «قطباً للشؤون الدينية» داخل وزارته. وهذا العمل يتخذ طابعاً غير معهود في بلد كفرنسا، لا بل ينتهك المحرَّمات العلمانية إذا جاز التعبير، ذلك أن الدين مفصول عن السياسة هنا فصلاً تاماً. نقول ذلك ونحن نعلم أن الجمهورية العلمانية الفرنسية أوكلت مهمة إدارة الشعائر والشؤون الدينية إلى وزارة الداخلية منذ أيام نابليون بونابرت. لا ريب في أن مواقف الرئيس أوباما المنفتحة تجاه الإسلام والتي عبر عنها في خطاب القاهرة الشهير ساهمت في حصول هذه المتغيرات داخل فرنسا ذات العلمانية القاطعة، فهل قامت وزارة الخارجية الفرنسية بهذه المبادرة الانفتاحية على الأديان كمجرد استراتيجية شكلانية من أجل تهدئة التوتر الصراعي مع العالم العربي والإسلامي؟ هل أرادت فحسب مراعاة مشاعر المسلمين الفرنسيين وغير الفرنسيين المجروحة من الغرب؟ ومعلوم أن المسلمين شعروا في الآونة الأخيرة بأنهم أُهينوا وأُذلوا من قبل الغرب عن طريق محاضرة البابا والصور الكاريكاتورية وسوى ذلك. ولهذا السبب نزلوا إلى الشارع وعبَّروا عن غضبهم بشكل انفعالي حاد. من الواضح أن هناك حاجة ملحة لتسهيل المفاوضات حول موضوعات حساسة لم تتجرأ أية دبلوماسية على خوضها حتى الآن، وبخاصة منذ أن أصبحت الجاليات الإسلامية في أوروبا وأميركا ذات وزن وأهمية سياسية واجتماعية متزايدة. كنت أنا شخصياً قد دافعت غالباً في كتاباتي ومحاضراتي العامة عن فكرة «الدبلوماسية الوقائية». ما الذي أقصده بهذا المصطلح؟ أقصد الدبلوماسية التي

تتحاشى الصدامات والحروب بشكل مسبق عن طريق تأسيس برنامج تعليمي تنويري مشترك لجميع دول حوض البحر الأبيض المتوسط، أو بالأحرى لجميع الدول الممثلة في مؤتمر برشلونة الذي تم تدشينه عام ١٩٩٥. وقد طرحنا بهذا الصدد مسألة تعليم الظاهرة الدينية في المدارس بطريقة علمانية وعقلانية حديثة في جميع دول المتوسط. وقد حظيت الفكرة ببعض القبول في الجهة الأوروبية وحققت تقدماً. نقول ذلك على الرغم من أن العلمانية السائدة كانت ترفض تدريس الدين في المدارس، لكننا أقنعناهم بذلك عن طريق القول إننا لا نهدف إلى تعليمه بطريقة أصولية سلفية متعصبة وإنما بطريقة علمية وتاريخية حديثة. وأما في الجهة الإسلامية، من عربية وتركية وإيرانية، أي في جهة الشريك الذي يقع على الضفة الأخرى من المتوسط، فنلاحظ أن الفكرة مرفوضة عملياً. لماذا؟ لأن تدريس الدين هناك لا يزال يتم بطريقة سلفية وتقليدية قروسطية عفى عليها الزمن. ولا يزالون مصرِّين عليها لأنهم يربطون الهوية الوطنية بهذا الإسلام المأخوذ كرهينة من قبل إيديولوجيات الكفاح الجهادية ذات الجوهر السياسي والإيديولوجي وليس المعرفي التحريري. وبالتالي فتعليم الدين بطريقة حديثة ومسؤولة لا يزال مرفوضاً في كلا العالمين العربي والإسلامي، والسبب يعود إلى التفاوت التاريخي في التطور بين الضفة الشمالية للمتوسط والضفة الجنوبية. فهم شهدوا التنوير ونحن لم نشهده بعد. والواقع أن الهوة بين الطرفين لا تزال سحيقة. بل يمكن القول إنها ازدادت اتساعاً منذ عام ١٩٥٠ وحتى اليوم، بدلاً من أن تنقص أو تتقلص. نقول ذلك على الرغم من أن الخروج من العهد الكولونيالي ونيل الاستقلال كان من المفترض فيه أن يدشِّن عهداً جديداً بالنسبة للشعوب العربية والإسلامية. كان من المفترض أن يدشِّن عهد التحرير على جميع الصعد والمستويات، من ثقافية وعلمية وفكرية. لكن هذا ما لم يحدث للأسف الشديد. لقد حصل التحرر السياسي من الاستعمار من دون أن يحصل التحرر الفكري من رواسب التراث والماضي. والواقع أن الاستراتيجيات السياسية والتوجهات الاقتصادية والتعليمية التي اتبعوها من هذا الطرف أو ذاك لم

تساعد الشعوب المتخلفة على الخروج من حمأة التخلف، بل إنها كرسته وزادته تفاقماً. والحق يقع على كلا الطرفين: القوي والضعيف؛ فهذه الاستراتيجيات الخاطئة التي اتبعوها أدت إلى اندلاع الصراعات والأزمات والتراجعات والفشل الكبير غير المتوقع في مجال التنمية والبناء والعمران. ونحن الآن ندفع ثمن هذا الفشل الذريع، ليس على المستوى المحلي فحسب، أي داخل الدول العربية والإسلامية، بل أيضاً على المستوى العالمي ككل. فالموجة الأصولية و١١ أيلول / سبتمبر وتفجيرات مدريد ولندن الخ. ما كانت لتحصل لولا انسداد الآفاق في العالم العربي والفشل الذريع في ما يخص التنمية الاقتصادية والتنوير الفكري على وجه الخصوص.

نعم، إن ظاهرة الإرهاب العالمي وردَّ الغرب القوي عليها بشكل مسرف ومبالغ فيه، أقول إن هذه الظاهرة التي نعيش تفاصيلها ورعبها حالياً هي ناتجة من كل ذلك. ويمكن أن نقول الشيء ذاته عن الخوف المعمم شرقاً وغرباً، والذي يسمِّم الأجواء الدولية حالياً، بالإضافة إلى الدوس بالأقدام على الحقوق الوطنية والدولية، وآليات النبذ الاجتماعي، والمافيات السياسية-المصرفية، والوعود السخية غير الموفى بها، والأكاذيب على مستوى رؤساء الدول، والفساد الشائع على كل مستويات العلاقات الاجتماعية. كل هذه الأشياء وعوامل أخرى سلبية عديدة أيضاً تؤدي إلى شيوع الفكر المتسرع الذي سرعان ما يُرمى بعد أن يُستهلك، كما تؤدي إلى انعدام أي حس أخلاقي على مستوى العلاقات الدولية، وإلى تفكك الممارسات التربوية والتعلمية. وهي تؤدي أخيراً إلى الانتصار العام والنهائي لانعدام الأمن وانتشار العنف البنيوي المنتظم على الصعيد العالمي.

وهكذا انتقلنا، أو قل انتقل الفكر الغربي، من لحظة الإعلان عن موت الله والدين بكل فرح وتهليل في القرن التاسع عشر إلى لحظة الإعلان عن موت الذات الإنسانية على يد فوكو في القرن العشرين. والآن انتقلنا إلى شيء معاكس ألا وهو لحظة الركوع

والخنوع أمام عودة الدين. انتقلنا إلى لحظة تبجيل القيم «الدينية» أو ما يُدعى كذلك. ومعلوم أن هذه القيم الدينية التي تمتلىء بها المواعظ وخطب الجمعة في العالم الإسلامي لم تتعرض أبداً للنقد الجنيالوجي الذي دشّنه نيتشه في كتابه الشهير: «جنيالوجيا الأخلاق»[7]. ومعلوم أن أعمال نيتشه وكبار المفكرين الآخرين في مجال علم الأخلاق لا تزال تشكل اللامفكر فيه الأعظم بالنسبة للخطابات الإسلامية المعاصرة. بل ولم يسمع بها الفكر العربي أو الإسلامي حتى هذه اللحظة.

الفكرة الجديدة التي ينبغي أن تفرض نفسها الآن هي التالية: ينبغي على الدبلوماسيين الأوروبيين، أو الغربيين عموماً، المنخرطين في تشكيل العلاقات الدولية الجديدة ألا يكتفوا بالتأكيد على «احترامهم» للقيم الدينية، أو إعجابهم بالقرآن، أو تقديرهم للإنجازات العظيمة للحضارة الإسلامية الكلاسيكية. نقول ذلك ونحن نعلم أنه يوجد لدى المسلمين عدد كبير من التبجيليين الذين يحتفلون مراراً وتكراراً وبشكل متواصل بهذا العصر الذهبي وبتلك الفكرة التي تقول بأن «شمس الله تشرق على الغرب»[8]. وهذه العبارة الموضوعة بين قوسين ما هي إلا عنوان كتاب لمؤلفة ألمانية تدعى «انغريد هونكه». وقد نالت نجاحاً منقطع النظير في العالم الإسلامي والعربي

---

(7) Friedrich Nietzsche, *Généalogie de la morale*, Flammarion, Paris 2000.

في هذا الكتاب يقوم نيتشه بحفر أركيولوجي في الأعماق للكشف عن أصل القيم المؤسسة للأخلاق المسيحية. و معنى كلمة جنيالوجيا هو :البحث عن أصل الأشياء أو العقائد الخ .والسؤال الذي يطرحه هو التالي :كيف أصبحت قيم الاعتدال ،والتواضع إلى حد الذل ،والتفاني وإنكار الذات ،هي القيم المؤسسة والعليا؟ بالطبع إن نيتشه يثور ضد هذه القيم الدينية بعد أن يكشف عن طابعها الأرضي وكيفية تشكلها تاريخياً في حين أن جمهور المؤمنين يظن أنها فوق التاريخ وتتعالى على الواقع الأرضي .ولكن حتى لو لم نوافق نيتشه على رفضه لهذه القيم ،إلا أن بحثه مفيد ضمن مقياس أنه يكشف عن أصول الأشياء وكيفية تشكلها لأول مرة بكل براعة واقتدار. وهذا هو البحث التاريخي التحريري الذي لا يقدر عليه إلا الكبار .هذه التساؤلات لا يزال من الصعب طرحها في العالم الإسلامي بسبب القداسة التي تتمتع بها الأخلاق الدينية .المترجم.

(8) Ingrid Hunke, *Le soleil d'Allah brille sur l'Occident : notre héritage arabe*, Albin Michel 1997.

بفضل كتابها التبجيلي والديماغوجي هذا. لقد أصبح كتابها في السبعينات والثمانينات من القرن الماضي من أفضل المبيعات في المكتبات بسبب هذه المجاملات والمبالغات والتهويلات. ولكن ماذا ينفع أن نفتخر بالماضي على طول الخط إذا كان حاضرنا بائساً وإذا كان العلم الحديث قد تجاوز هذا الماضي بسنوات ضوئية؟ لذلك نقول: صديقك من صدقك القول لا من صدَّقك وأطرى عليك ومدحك بشكل زائد عن اللزوم. نريد باحثين غربيين يصارحوننا بالحقيقة حتى ولو كانت جارحة، لا أن يجاملونا.

وينبغي العلم أن مؤتمرات الحوار بين الأديان، والمتواصلة منذ المجمع الكنسي الشهير باسم الفاتيكان الثاني، لم تحل دون تفاقم انحرافات الظاهرة الأصولية لأديان التوحيد بشكل خاص. فالأصولية تفاقمت على الرغم من كل هذه الحوارات، فيما كنا نعتقد أن العكس سيحصل. لماذا تفاقمت؟ لأنها حوارات مجاملة في معظمها ولا تتجرأ على طرح الأسئلة الحقيقية على العقائد كيلا تجرح أو تحرج أحداً، وهي بالتالي حوارات لن تحل المشكلة. ينبغي العلم أن فشل كل أنواع الحوار العربي-الأوروبي، وكذلك الحوار الإسلامي-اليهودي-المسيحي، تعود أولاً إلى عدم احترام المؤمنين التقليديين للمعرفة العلمية المتعلقة بالظواهر الدينية، وهي المعرفة التي أنتجتها وصدَّقت عليها الجماعة العلمية والأكاديمية الدولية. أو قل إنهم يحترمونها بدرجات متفاوتة طبقاً لانفتاحهم على العلم والحداثة أو لا. فهم يقدمون إيمانهم ويقينياته القطعية على المعرفة العقلانية وبراهينها، لذلك يصعب الحوار مع المؤمن التقليدي، وأحياناً يستحيل؛ فالعقائد المقدسة واليقينيات المعصومة لا تناقش. بمعنى آخر، إن عودة الدين بعد نشوء أنظمة الاستقلال وانهيار النظام الستاليني المؤسَّس على الدين الإلحادي يدل أولاً على مدى التلاعب الإيديولوجي بالمشاعر الدينية الجماعية، وأقصد بذلك التلاعب بها من قبل دول عديدة معادية للديمقراطية وحقوق الإنسان والمواطن. وبدلاً من جوقة أصوات متبعثرة تحتفل ظاهرياً باحترام جميع الأديان، نحن بحاجة إلى دبلوماسية تحقق إجماعاً دولياً حول الشروط الضرورية والكافية من أجل أن تضمن في كل مكان الاستقلالية الذاتية

الروحانية والأخلاقية للأديان، كما تضمن عدم تدخل الأنظمة السياسية في الشؤون الدينية، وهو تدخل يؤدي إلى تجيير المشاعر الدينية التعبوية لصالحها. إنها تجيِّر لصالحها هذه العقائد المُفسدة من قبل الاستخدام الطويل الأمد لاحتكار العنف الشرعي المُفرغ من كل مشروعية ديمقراطية. وعلى هذا النحو تنعقد عرى التحالف الضار بين الكنائس المسيحية والمساجد الإسلامية والبيعات اليهودية والمعابد البوذية بصفتها مؤسسات بشرية، وبين الأنظمة السياسية التي تتوصل إلى استعبادها وتدجينها من أجل «حماية» الدين الرسمي. جميع الأنظمة غير الديمقراطية تتلاعب بالدين لأغراض سياسية، كما أنها بحاجة إليه لخلع المشروعية على ذاتها، وهي مشروعية تنقصها بشكل موجع. وحدها الأنظمة الديمقراطية ليست بحاجة إلى هذا التلاعب لأنها تستمد مشروعيتها من الشعب والانتخابات الحرة لا من رجال الدين. والدين ليس محترماً فعلاً ومستقلاً بذاته إلا في الأنظمة العلمانية الديمقراطية؛ فهنا يتمتع رجال الدين بالحرية الكافية للتفرغ للشؤون الدينية وتعميق البحوث الروحية والأخلاقية.

ينبغي العلم أن تأميم الإسلام واستخدامه كأداة فعالة لصالح الأنظمة السياسية كان قد ابتدأ مع عهد الأمويين في عاصمتهم دمشق عام ٦٦١ ميلادية. ولكن قبل ظهور الوسائل الحديثة للسيطرة على جميع المواطنين، فإن هذا التأميم للدين كان قد ترك بحكم الأمر الواقع جزراً صغيرة من الحرية للفكر والحياة الدينية. هذه البقع الصغيرة للحرية اختفت مع تأسيس أنظمة ما بعد الاستقلال. لماذا؟ لأن هذه الأنظمة الحديثة تمتلك بيروقراطية كبيرة ومعقدة قادرة على أن تشمل جميع المواطنين بالمراقبة البوليسية حيثما كانوا على وجه الأرض. وعندئذ يتوصل تأميم الدين إلى مرحلة هائلة لا سابق لها من حيث تصفية العقل أو حتى إفساده في ما يتعلق بكل ما يخص أرثوذكسية الدين الرسمي. بمعنى أنه لا يحق للعقل أن يطرح أي سؤال على صحة هذه الأرثوذكسية أو كيفية تشكلها التاريخي، فهي تفرض نفسها وكأنها مقدسة ومعصومة كلياً. ونقصد بالأرثوذكسية هنا الدين الرسمي المفروض وكأنه وحده الدين الصحيح والقويم المستقيم

وكل ما عداه هرطقات وضلالات. وضمن مقياس أن هذه الأرثوذكسية تؤسس القيم والتفكير الأخلاقي وتتحكم بهما، فإن الدين يتحول إلى نوع من قائمة الطعام في المطعم داخل كل السياقات المحلية والعالمية. إنه وجبة غذائية ثابتة لا تتغير ولا تتبدل. ونلاحظ عندئذ أن كذب المرء على ذاته يُشيع في كل مكان ذلك المشهد الاستعراضي التفاخري المغرور الرافع لراية «القيم» الإسلامية في الشارع والأمكنة العامة. إنهم عن طريق ذلك يريدون أن يشهروا في كل مكان أمارات التدين والالتزام بالطقوس وإثبات أنهم يؤدون الفرائض ويتمسكون بالإسلام الصحيح. على هذا النحو نجدهم يفرضون على السلطات أن تخصص لهم محلات للعبادة حتى في أماكن العمل والوظيفة لكي يُظهروا للآخرين أنهم مؤمنون حقيقيون. ويضاف إلى هذا ذلك التجمع الحاشد للمؤمنين في أوقات محددة من أجل الصلاة الجماعية في الهواء الطلق، وقد يحصل حتى في عرض الشارع ويشل حركة السير. كل هذا يدل على الوجود الخيالي لا الواقعي للمرجعية العقائدية العليا التي تسهر على تجليات القانون الإلهي، أكثر مما يدل على وجود تجربة شخصية لمعانقة المطلق الإلهي والمقدَّس بكل حرية. وأقصد بذلك تلك التجربة المُستبطنة في الداخل باختيار شخصي محض ومن دون أي إكراه أو قسر. إنها تجربة مُستبطنة من قبل كل ذات إنسانية في تحريها المخلص عن معنى الوجود. وهذه الذات البشرية الحرة، ومن دون أي ضغوط خارجية عليها، تشهد على الروحانية الصافية والأخلاق المُتحكم بها والحاملة للمعنى للذات ولمديونية المعنى بالنسبة للمراقبين. لذلك أقول بأن التدين السائد في العالم الإسلامي حالياً هو استعراضي، سطحي، أكثر مما هو روحاني، حر، حقيقي.

ينبغي العلم أن المشهد الاستعراضي للشعائر الدينية يثبت فكرة وجود مرجعية دينية عليا مزيفة أو غير حقيقية. من دون التحليل الذي انتهيت منه للتو، لا يمكن أن نكشف للناس هذه الحقيقة الواضحة للعيان، وأقصد بها ما يلي: إن تأميم الدين من قبل الأنظمة المتعاقبة أو السطو عليه من قبل السلطة قد قلص من أهمية المرجعية الدينية

إلى أقصى حد ممكن، حتى أصبحت مجرد شبح يدل على السلطة الدينية العليا ولا يجسدها فعلاً. وهذا إفساد كبير آخر لجوهر الدين أو للوظيفة الدينية. ينبغي العلم أنه إبان مرحلة الفكر الإسلامي الكلاسيكي، كانوا يتناقشون بواسطة محاجات لاهوتية وقانونية محترمة فكرياً حول الهيبة الدينية التي توصل إليها هذا الفقيه أو ذاك بجدارة. نقصد الفقهاء الذين كانوا على علاقة وثيقة بوظيفة رسمية في الدولة. من المعلوم أن جمال عبد الناصر وضع الأزهر تحت سيطرة الدولة. وأما المجلس الأعلى الإسلامي في الدول العربية أو الإسلامية، فهو عبارة عن مؤسسة توظيف ملحقة بالدولة وموضوعة تحت إشراف وزارة الشؤون الدينية. ونلاحظ أن وزارة الداخلية الفرنسية تكرّس على طريقتها الخاصة هذا التأميم الرسمي للدين في الدول العربية. كيف؟ عن طريق ذهاب وزير داخلية فرنسا شخصياً إلى مصر لاستشارة شيخ الأزهر حول مواضيع تهم المسلمين المقيمين في فرنسا: كمسألة الحجاب، والبرقة أو النقاب، ومنارات المساجد، والصلاة الجماعية في الشوارع، الخ. هكذا نجد أن الكذب على الذات وعلى الآخرين أو على المجتمع يصبح ظاهرة معممة حتى في السياقات العلمانية والديمقراطية. وضمن هذه الظروف السيئة، نلاحظ أنه يستحيل تصور وجود ذروة أخلاقية وروحانية عليا ذات حصانة لا تُنتهك. لماذا؟ لأن الآليات المؤسساتية السائدة لا يمكن أن تسمح لها بالانبثاق وممارسة عملها بشكل طبيعي ودائم. وعندئذ لا يعود موجوداً من الدين من الناحية الاجتماعية والسياسية إلا مظهره الخادع. وقل الأمر ذاته عن الفكر الديني، والقيم الأخلاقية والروحانية، بل حتى عن المناقشات السياسية الدائرة حول هذه التمويهات المتراكمة للتشكيل الاجتماعي للمعاشات اليومية. إن هذه المظاهر الخادعة وهذه التمويهات التي تشوه الدين والفكر الديني كانت قد وصلت كما نعرف إلى العلاقات الدولية، والمفاوضات الدبلوماسية، والمنظمات العالمية الأكثر أهمية كالأمم المتحدة، واليونيسكو، بل حتى الفاتيكان كما تجلى لنا بوضوح بعد محاضرة البابا الشهيرة في راتسبونغ على وجه الخصوص.

من الواضح أن هذا الجانب من «عودة الأديان» إلى الساحة غير مدروس بشكل دقيق ولا صحيح حتى الآن. أقصد أن الاستكشاف النقدي للروابط الكائنة بين التحولات الراديكالية التي طرأت على الحقل الديني لا تأخذه بعين الاعتبار كما ينبغي. ومعلوم أن الحقل الديني يواجه باستمرار مشكلة استخدامات التسيير السياسي الحديث للمجتمعات البشرية. وبالطبع، إن رجال الدين المسؤولين عن تسيير أمور العبادة والتقديس في المجتمع لا يبالون إطلاقاً بهذا الجانب من عودة الأديان. ومعلوم أن رجال الدين يشاركون في السلطة الاجتماعية والسياسية داخل المجتمع ويتبنون رؤيا خطرة لمستقبل الدين أو الظاهرة الدينية في المجرى الحالي للمصير البشري. غني عن القول إن كل ذلك ينعكس سلباً على المسألة الأخلاقية، وذلك عن طريق إهمالها ونسيانها وعدم الاهتمام بها على الإطلاق. وهذا الإهمال ناتج من الضغط المستمر للممارسات المهيمنة في مجال الدائرة الاقتصادية والمصرفية والتكنولوجية والسياسية. وبالطبع، إن المظاهر الخادعة والتمويهات المتراكمة ليست هي التي ستقلص هذا النسيان ولو قليلاً. على العكس تماماً، فما نلاحظه هو تضافر عوامل عديدة ومسيرة قسرية باتجاه محو كل همٍّ أخلاقي لكلامنا ومعاملاتنا مع بعضنا البعض، كما باتجاه محو كل ذروة عليا للهيبة والمشروعية الحاملة للمعنى والخلاقة لمديونية المعنى لأجل المستقبل القريب والبعيد للجنس البشري.

لم يبق لنا في نهاية المطاف إلا الأمل، بمعناه اللاهوتي، ووظائفه اللاهوتية أيضاً[٩]. لئلا نقنط نهائياً ونيأس، يبقى لنا إذن الأمل المبثوث في المسارات اللامرئية والذي ينعش مقدرتنا على الاستكشاف والابتكار والإبداع، وجميعها صفات تؤبد نبل الروح البشرية وعظمة الإنسان. من المعلوم أنه تتشكل الآن موازين قوى جديدة بين الكنائس

(٩) من المعلوم أن التصوُّر المسيحي يجعل من الأمل الفضيلة اللاهوتية الثالثة بعد الحب والإحسان. في الإسلام، يمكن أن نجد المقابل لهذه الفضائل في التجربة الروحانية الصوفية ومعجمها اللفظي والفكري. انظر أبيات ابن عربي الرائعة المذكورة آنفاً. والواقع أن المتصوفة هم أكثر التيارات الإسلامية تركيزاً على الحب والأمل والإحسان.

المسيحية والمساجد الإسلامية والبيعات اليهودية والمعابد البوذية أو الهندوسية الخ وبين الجامعات والمؤسسات الأكاديمية، وكذلك المؤسسات التربوية ومؤسسات البحث العلمي، والروابط والجمعيات المدنية، والمنظمات غير الحكومية، وبقية هيئات المجتمع المدني من جهة، وبين الأنظمة السياسية من جهة أخرى. وهذه العلاقات الجديدة أو موازين القوى المستحدثة تبشِّر هنا أو هناك بإمكانية انبثاق بشرية جديدة غير البشرية الحالية المتنازعة والمتخاصمة والمتكالبة على الربح وربح الربح إلى ما لا نهاية. لكن هذا يبقى مجرد أمل طوباوي أكثر مما يعبِّر عن إرادة سياسية مستنيرة فعلاً.

أقول ذلك ولا أجهل أن هذه الرؤيا المستقبلية الشمولية للمسألة الأخلاقية مضادة كلياً للوعود السياسية والأخروية للإسلام الحالي الذي يقدم نفسه بكل جلالة ومهابة. أقصد الإسلام كما يتجلى لنا من خلال ملامح «الجبهة الإسلامية للانقاذ»، أو «حزب الله»، أو النموذج التاريخي الأعلى للإسلام والذي يتوهمون بأنه سيكون البديل عن النموذج الغربي. إن هذا المعطى الجديد الخاص بالتاريخ الجاري حالياً منذ هزيمة الثورة الاشتراكية العربية لعبد الناصر عام ١٩٦٧ يستحق دراسة تحليلية خاصة ومعمقة. فالواقع أن الأصولية التي حلت محل المرحلة الناصرية في العالم العربي تمثل قوة تفجيرية سياسياً وإيديولوجياً، وهي قوة سلبية جداً على الصعيد العالمي. ينبغي علينا بهذا الصدد أن نتجاوز الصورة الرسمية العالمية التي كرسها الغرب عن «القاعدة» وزعيمها بن لادن الذي يمثل شخصية شبحية مُؤسطرة أو أسطورية. هذه الصورة تبقى سطحية وغير كافية لفهم ما يجري في نهاية المطاف. على العكس من ذلك، ينبغي أن نوسِّع ونعمِّق التحليل للظاهرة الإرهابية التي انبثقت مؤخراً وأصبحت الشغل الشاغل للعالم. من الواضح أن هذا العنف الإرهابي مرتبط بالمجتمعات التي تنتشر فيها الحركات الأصولية الإسلاموية. لا ريب في أن هذه الحركات هي ظاهرة محسوسة وملموسة ولا أحد يستطيع إنكار وجودها وقوتها التعبوية، وهي تضغط بكل ثقلها على التاريخ الجاري للعالم، كما تضرب بجذورها العميقة في الماضي اللاهوتي-السياسي والفقهي البعيد،

ومعلوم أن اللاهوت السياسي مشترك لدى أديان التوحيد الثلاثة. ولكي نتأكد من عمق هذا اللاهوت السياسي وتجذره في العقلية الجماعية الإسلامية منذ أقدم العصور حتى اليوم، يكفي أن نقرأ كلام ابن خلدون الذي استشهدتُ به في مقدمة هذا الفصل. فهو يقول ما معناه: ينبغي أن يعمَّ الإسلام البشرية كلها حتى ولو بحد السيف أو بالجهاد لأنه موجه إلى البشرية كافة على عكس الأديان الأخرى كاليهودية والمسيحية المحصورة بفئة معينة فقط. وبالتالي فالحركات الأصولية الحالية التي تريد نشر الإسلام في كل أنحاء الأرض حتى لو بالقوة، لها جذور عميقة في الماضي البعيد ولا ينبغي أن نستهين بها. إن لها جذوراً تبريرية حتى عند ابن خلدون الذي كنا نعتقد أنه رأس الاستنارة. لكن هذا هو منظور عصره كله ولا ينبغي أن نطالبه بما لا يستطيع.

ولكن بعد أن قلنا هذا الكلام، ينبغي الاعتراف بأن الخصم التاريخي المدعو بالغرب كان قد لعب دوراً كبيراً ومهيمناً في تشكيل «عدو ديالكتيكي» سمَّاه بمحور الشر وحصره بعالم الإسلام عموماً. وقد فعل ذلك لكي يُحلَّه محل العدو الشيوعي الذي انهار فجأة عام ١٩٨٩. يحصل ذلك كما لو أن الغرب لا يستطيع أن يعيش من دون عدو تاريخي يقف في مواجهته. في الماضي كانت الساحة العالمية مقسومة إلى عالم حر مضاد للعالم الشيوعي الاعتقالي التوتاليتاري. أما الآن، فقد حلت محل ذلك صورة التضاد بين هذا العالم الحر نفسه ذي «القيم الكونية» وبين «البربرية الجديدة» المتمثلة بعالم الإسلام والعرب، أو حتى بالإسلام ذاته! هذه هي الصورة الجديدة التي يريد الغرب فرضها وتعميمها من خلال وسائل إعلامه الجبارة؛ محور الشر كله في جهة، ومحور الخير كله في جهة أخرى!

هكذا نجد أنه في قلب الغرب، حيث تتواصل منذ قرون ثورات علمية هائلة لا مثيل لها، يبلورون بشكل متواز رؤيا ثنوية مانوية تتمثل في القطبين التاليين: محور الخير ضد محور الشر! الغرب كله خير ولا يعاني من أي خلل أو نقص، عالم الإسلام

كله خطأ في خطأ أو شرٌّ في شرٍّ! من يستطيع أن يصدق صورة تبسيطية كهذه؟ إن الفكر المانوي الثنوي هذا منشور الآن على أوسع نطاق من قبل الغرب ووسائل إعلامه الضخمة التي لا تضاهى. وهو الذي يبرر ما يدعونه بالحرب العادلة من أجل زرع القيم الديمقراطية في مجتمعات لا تزال تعيش في ظل أنظمة عتيقة ذات تضامنات عشائرية أو قبلية أو بطريركية. والآن نجد أنفسنا مضطرين لطرح هذا السؤال: هل يمتلك مستشارو طوني بلير أو جورج دبليو بوش أية معرفة تاريخية دقيقة بمفهوم «الحرب العادلة»؟ اسمحوا لنا أن نشك في ذلك. هل يعلمون بأن تيرتوليان[10] والقديس أغسطينوس قد بلورا هذا المفهوم من أجل حماية «الدين الحق» ضد مخاطر وتهديدات الوثنية التي كانت تمثل دين الأغلبية آنذاك؟ ولكي أقيم الرابطة مع هذه القرابة اللاهوتية-السياسية المسيحية، وضعت نص ابن خلدون عن «الجهاد» في مقدمة هذا الفصل. فاللاهوت والسياسي واحد من هذه الناحية سواء في ما يخص الإسلام أو في ما يخص المسيحية. الفرق الوحيد بينهما هو أن كل دين يزعم أنه هو وحده الصحيح وأن الآخر على ضلال. هذا هو منظور القرون الوسطى الذي التقينا به أكثر من مرة. كان فرانسوا ميتران قد اخترع مصطلح «جنود القانون» أي الجنود الذي يدافعون عن القانون الدولي لحمايته، وكان ذلك بمناسبة حرب الخليج الأولى الهادفة إلى تحرير الكويت من غزو صدام. أما الطالبان فيعتقدون بأنهم «جنود الله»، أي الذين يدافعون عن حقوق الله والدين. لكن جنود القانون وجنود الله يجهلون أنهم يتقاتلون ويتذابحون باسم لاهوت سياسي مستعاد ومُلبس بلباس فلسفة حقوق الإنسان من جهة، أو باسم الهلوسات الجماعية للتصورات الأخروية والتبشيرية الدينية من جهة أخرى.

---

(١٠) تيرتوليان Tertullien: ولد في قرطاجة بتونس بين عامي ١٥٠ و١٦٠ وتوفي في المدينة نفسها بين عامَي ٢٣٠ و٢٤٠. ولد في عائلة وثنية ثم اعتنق المسيحية في نهاية القرن الثاني للميلاد وأصبح أحد آباء الكنيسة الكبار. وهو من أشهر علماء اللاهوت في عصره.

إن هذه التذكيرات التي أقدمها هنا تاريخية وعقائدية في آن معاً. لكنها غائبة تماماً عن خطاب وسائل الإعلام المعاصرة في الغرب. فهذه الوسائل تكتفي بنقل أخبار المجازر اليومية المتواصلة في المجتمعات الخاضعة لإسلام مصاب بالتكلس والانحطاط والجمود الفكري منذ عدة قرون. إنها تنقل هذه الوقائع بنفس اللغة الباردة، الجافة، المفرغة من أية ثقافة أو معرفة حقيقية بالمجتمعات الإسلامية، عربية كانت أو غير عربية. إنهم لا يموضعون الأمور ضمن سياقها التاريخي لكي تُفهم على حقيقتها، ولذا فإن الرأي العام الأوروبي والغربي يستنتج أن الإسلام دين عنف بشكل محض وأن المسلمين متوحشون بطبيعتهم. وهنا تكمن خطورة وسائل الإعلام والطابع الاختزالي السريع لما تقوله أو تنقله للناس. إنها تساهم في تشويه الصورة بدلاً من تصحيحها.

لنعد الآن إلى موقف قادة الغرب. نلاحظ أنهم يرسلون جنود حلف الاطلسي بزعم إقامة السلام في افغانستان أو سواها. لكن هذا السلام يبدو مستحيلاً بسبب رزوح اللاهوت السياسي القروسطي في البلدان الإسلامية من جهة، وبشكل متزامن بسبب مصادرة الحداثة وإفسادها من قبل لعبة الأمم والقوى التي تمارسها الدول الكبرى من جهة أخرى. وبالتالي، الحق على الغرب أيضاً وليس فقط على الأصوليات الإسلامية كما تزعم وسائل الإعلام وكما يتوهم الرأي العام في الغرب. ينبغي أن نضيف إلى كل التحليلات السابقة عاملاً جديداً وهو وجود تحالف قديم و«مقدس» بين الولايات المتحدة والمملكة العربية السعودية. وقد تشكل هذا التحالف منذ أن كانت قد انبثقت أول قطرة بترول في ذلك البلد. وينبغي القول إن الدولة السعودية نفسها كانت قد تولدت عن صيغة عقائدية متأخرة ومتقلصة جداً عمّا يدعى بالإسلام الوهّابي، وهي ترتكز في مشروعيتها على قاعدة هذه الصيغة العقائدية اللاهوتية-السياسية. لكي أشرح للقارئ هذا النوع من الإسلام الشديد الخصوصية، سوف أستخدم مقارنة مفاجئة جداً وصادمة. لماذا؟ لأنها تموضع لنا جيداً، من الناحية التاريخية، وضعية الإسلام والفكر الإسلامي في القرن الثامن عشر.

سوف أفاجئكم إذن وربما صدمت عقولكم إذا ما قلت لكم إنني سأقارن بين محمد بن عبد الوهَّاب والفيلسوف الألماني إيمانويل كانط! لا شيء يجمع بينهما سوى أنهما متعاصران زمنياً من دون وجود أي معاصرة معرفية أو إبستمولوجية بين الرجلين. فالأول، أي محمد بن عبد الوهَّاب، ولد عام ١٧٠٣ وتوفي عام ١٧٩٢. وأما كانط فقد ولد عام ١٩٢٤ ومات عام ١٨٠٤. بمعنى آخر، فقد شغلا القرن الثامن عشر كله تقريباً. ما عدا هذه المعاصرة الزمنية بين الرجلين، فإن كل شيء يفرِّق بينهما فكرياً، وثقافياً، وعلمياً، ودينياً. لنتخيل الأمور قليلاً من منظورها التاريخي: نحن في القرن الثامن عشر. في ذلك الوقت كان الدين بالنسبة لابن عبد الوهَّاب يدخل في دائرة اللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه عقلانياً. بمعنى أنه لا يمكن للعقل أن يفكر في الدين ولا يحق له بأي شكل أن يناقش عقائده لأن الدين إلهي كله والعقل بشري. فكيف يمكن للبشري أن يناقش الإلهي؟

بالنسبة لكانط، كانت الأمور مختلفة. فمع هذا الفيلسوف التنويري الأكبر بات لأول مرة ممكناً التفكير في الدين عقلانياً، بل لا يُقبل الدين إلا ضمن حدود العقل فقط، بحسب عنوان كتابه الشهير. والأخطر من ذلك هو أن الدين الذي كان يعلِّمه ابن عبد الوهَّاب لمعاصريه، والذي أصبح لاحقاً النسخة الرسمية للإسلام العالمي بفضل البترودولار، هو محصلة سيرورة اجتماعية-تاريخية طويلة وبطيئة من بتر التراث العربي الإسلامي الكلاسيكي ونسيان عناصر مشرقة عديدة فيه وحذفها وتصفيتها. كل الفكر العقلاني للمعتزلة والفلاسفة مدان من قبل الوهَّابيين بحجة أنه زندقة وكفر. هذا بالإضافة إلى تحويل الإسلام إلى مجرد قائمة محددة من الأوامر والنواهي والمحظورات والممنوعات. يضاف إلى ذلك أنهم حوَّلوا الدين إلى مجرد طقوس شعائرية مرهقة. في الواقع، إن عملية البتر هذه لتراث الإسلام الكلاسيكي المبدع بدأت منذ القرنين الثالث عشر والرابع عشر، أي قبل ولادة محمد بن عبد الوهَّاب بأربعة قرون. فبدءاً من تلك اللحظة دخل العالم الإسلامي في عصر الانحطاط والفقر الفكري المدقع، وذلك على

عكس ما كان عليه إبان العصر الذهبي أو العصر الكلاسيكي. لقد انتهى عهد التعددية العقائدية داخل الإسلام نفسه وتم فرض مذهب واحد بالقوة على الجميع . كما انتهى عهد الانفتاح العلمي والإنساني الذي ساد فترة الإسلام الكلاسيكي التي امتدت من القرن الثامن الميلادي إلى أوائل القرن الثالث عشر. لقد شحبت أضواء دمشق وبغداد والقاهرة وقرطبة وفاس والقيروان، وحلت محلها فترة عصر الانحطاط، أي فترة الجمود الفكري والتكرار المدرساني السكولائي والاجترار. ومحل إسلام العصر الكلاسيكي الذهبي المشع حضارياً، حل الإسلام الشعبي، إسلام التكايا والزوايا، المتقلِّص فكرياً إلى أقصى الحدود. وهو إسلام متبعثر إلى عدة فئات اجتماعية مغلقة على ذاتها وذات سلطات محلية ضعيفة. انظر بهذا الصدد نظام «المِلَّة» إبان عهد السلطنة العثمانية. كل فرقة إسلامية انطوت على نفسها ومذهبها وانغلقت على ذاتها. إنه إسلام الحجاز الذي أُفقر فكرياً وثقافياً بالقياس إلى إسلام السلالة الطويلة للمذهب الحنبلي الذي كان له ممثلون كبار حتى القرن الثالث عشر، أقصد بذلك ممثلين منفتحين على الأدب الفلسفي كتربية وثقافة. بعدئذ انغلق المذهب الحنبلي كلياً وأصبح متشدداً ومتصلباً جداً.

ولكن كيف كان عليه الوضع في أوروبا إبان الفترة نفسها؟ كان معاكساً تماماً؛ كانت أوروبا في ذلك القرن الثوري تشهد ولادة الأنوار الدينية والفلسفية. وكان كانط يدمج الدين والله لأول مرة داخل الاستكشاف الفلسفي العقلاني النقدي، بمعنى أن الدين، أي قدس الأقداس، أصبح خاضعاً للتحليل الفلسفي العقلاني، وكانت تلك جرأة ما بعدها جرأة. لكنه كان يفعل ذلك من دون أن يلغي بالضرورة ذلك العمل الفكري البطيء والطويل الذي أنجزه العقل اللاهوتي داخل إطار التراث المسيحي. ينبغي العلم أن فكر كانط فجَّر العقل السابق له، أو فككه، عن طريق تجديد المكانة المعرفية والوظائف الخصوصية لما يدعوه بـ «العقل الخالص» و«العقل العملي». ثم أضاف إليهما العقل

اللاهوتي في كتابه المذكور آنفاً: «الدين ضمن حدود العقل فقط»[11]. والآن نطرح هذا السؤال: ما الذي فعله الإسلام السعودي بالإصلاح المزعوم لمحمد بن عبد الوهَّاب؟ وينبغي أن نضيف إليه سؤالاً آخر: ما الذي فعلته المسيحية الأوروبية بميراث كانط؟

إن هذه المقارنة تفتح أمامنا آفاقاً للمعنى والمعقولية كانت مُتجاهلة أو مجهولة حتى الآن من قبل أديان التوحيد الثلاثة، وليس من قبل الإسلام المعاصر وحده. نقول ذلك ونحن نقصد الإسلام المعاصر في نسخته المشوهة والمستعبدة والمأخوذة كرهينة من قبل الأنظمة القائمة من جهة، ومعارضاتها الأصولية الراديكالية العنيفة من جهة أخرى. وهذه الكارثة الإيديولوجية التي أصابت الإسلام هي التي تزعج الكثيرين من الأوروبيين وتنمِّي لديهم مشاعر الرفض المطلق للإسلام. فالإسلام الحالي الذي يرونه أمامهم لم يعد إسلام العصر الذهبي، أي الإسلام ذا النزعة الإنسانية والعقلانية والحضارية، بل هو إسلام عصر الانحطاط.

وكل هذا يعيدنا إلى المشاكل المطروحة آنفاً، أي مشاكل العلاقة بين الإيمان والعقل، والعقل والإيمان. وهي مشاكل لا تحظى بالاهتمام الكافي على عكس ما نظن. لماذا؟ لأن الطرفين المتصارعين مشغولان بالمجادلات الحامية والأهواء المشتعلة. إن استمرارية العنف السياسي داخل العديد من المجتمعات المدعوة إسلامية تقوي وترسخ الفكرة الشائعة في الغرب والقائلة بأن هذا الدين هو حربي وعنيف بطبيعته وخاضع لفكرة الجهاد الدائم ولا يستطيع أن يتخلص منها. وهو جهاد مفهوم ومعاش لدى المسلمين على أساس أنه «حرب عادلة»، أي كردٍّ فرضه الله لمواجهة الأشكال المتغيرة من هيمنة الغرب. إن هذا «المنطق اللاهوتي» الصارم يغذي في الوقت نفسه تلك الهلوسات التي تملأ عقول الملايين عن «النموذج الإسلامي» الأعلى لتوليد التاريخ الكوني للبشر. إنهم

(11) Kant, *La religion dans les limites de la simple raison*, Librairie philosophique Vrin, Paris 2004.

يعتقدون بأن هذا النموذج الذي تشكَّل في المدينة لأول مرة أيام النبي صالح لكل زمان ومكان وقادر على حل جميع المشاكل بضربة عصا سحرية. من هنا الشعار القائل: الإسلام هو الحل. ينبغي الاعتراف بأن هذا النموذج المصاغ على هذا النحو لا يشغل بال مجمل المخيال الإسلامي المعاصر. فهناك فئات ليبرالية مثقفة في العالم العربي أو الإسلامي وإن كانت أقلية. ولكن جميع الفئات الاجتماعية، أياً يكن مستواها الثقافي وأياً تكن قيمها المرجعية، تشترك في فكرة أساسية هي أن أوروبا الكولونيالية والغرب المعاصر هما منذ القرن التاسع عشر الأصل الدائم لمصائب المجتمعات المصنفة تحت راية الإسلام ولفشلها التاريخي الذي تعاني منه حالياً. جميعهم يعتقدون أن «الحق على الطليان» كما يقال. وفي المغرب الكبير المعاصر نجد أن إحدى الحركات السياسية قد نظمت مؤخراً ندوة في تونس لمطالبة فرنسا بالتعويض الكامل عن كل المجازر والتدميرات التي أصابت البلاد إبان الفتح الاستعماري وطيلة الهيمنة الاستعمارية التي تلته. ولا يخفى علينا الجزء الكبير من المخيال في مثل هذا المسعى الذي يمحو ستين سنة من السيادة القومية ومن حكم النخب الوطنية «المنتخبة». وبالتالي فالمسؤولية تقع على الداخل أيضاً وعلى النخب الحاكمة وليس على الاستعمار وحده. حكّامنا أيضاً مسؤولون عما أصابنا من تخلف وتردِّي أوضاع.

إن مجمل هذه القوى والرؤى المضافة إلى بعضها البعض يشكِّل مزيجاً تفجيرياً بقدر ما هو متنوع ومتمايز. وهذه القوى والرؤى الخاطئة هي التي سببت المآسي التي تعيشها المجتمعات الواقعة على الضفة الجنوبية-الشرقية من البحر الأبيض المتوسط وذلك منذ عام ١٩٤٥ وحتى اليوم. وكلها دول عربية وإسلامية. ومع انتشار حركة «القاعدة» الأصولية المتشددة، نلاحظ أن المأساة أو البلية أصبحت تصيب حتى مناطق آسيا وأفريقيا. ونلاحظ أيضاً أن الجدلية التاريخية التي تحرك مختلف الأطراف المتصارعة تظل هي ذاتها ولكن بعد أن تتعقد أكثر فأكثر. ونجد أيضاً أن التحالف المطلق بين دولة إسرائيل وكل الغرب الأوروبي-الأميركي منذ ستين سنة يجسد لوحده الكوارث

الناتجة عن «عودة» الأديان. وهي عودة مُستثمرة بكل الوقاحة الوضعية الحديثة من قبل الدول الديمقراطية الغربية كما من قبل الدول العربية والإسلامية التي ترفض حتى الآن تشكيل مشروعية ديمقراطية بشكل عقلاني، مسؤول، مستنير، ومن دون أي تلاعبات أو تزوير في الانتخابات. وهذا هو الجواب التاريخي الوحيد الذي يتيح لنا أن نخرج من الفكر الثنوي المانوي الذي يفسر العالم ويسجن الإنسان داخل التضاد القيمي الاستقطابي للشر ضد الخير. نلاحظ أن خطاب أوباما في القاهرة نسي أو تجاهل هذا المخرج من المأزق الإيديولوجي الذي يسجننا فيه ذلك الاستقطاب الجحيمي الثنائي: الإسلام ضد الغرب. إن الرئيس أوباما إذ راح يتلو آيات من القرآن، واذ راح يشيد بقيم «الإسلام» فإنه أراد أن يخلع المشروعية الأخلاقية من جديد على الولايات المتحدة ويمحو خيار «الحرب العادلة» الذي اتبعه سلفه بوش بغية استئصال الإرهاب الأصولي. بالطبع قصدت هنا بالحرب العادلة ذلك المصطلح اللاهوتي المسيحي الذي يقابل الجهاد عند المسلمين ولم أقصد أنها عادلة من وجهة نظر المفكر الحديث. في الواقع إن أوباما استعاد نفس الخطاب المشترك للأوروبيين الذين يستثمرون الموضوع التبجيلي القائل بأن هناك إسلاماً صحيحاً لا علاقة له بالعنف الحركي للأصولية الإرهابية، وهناك إسلام متطرف وعنيف. لكن هذه التمييزات والحذلقات لا تعدو أن تكون خطابات دبلوماسية كثيراً ما يتم تداولها بين الدول في المحافل العالمية. إنها مجرد مجاملات ليس إلا. وبعد ضربة ١١ أيلول / سبتمبر، أصبح الثمن التبجيلي لهذا النوع من الخطابات أكثر ضرورة وينبغي دفعه من أجل المحافظة على الحد الأدنى من إمكانية التواصل مع العالم الإسلامي. فأنت لا تستطيع أن تقيم علاقات طبيعية مع هذا العالم إذا ما وضعته كله في خانة التطرف أو الفهم الخاطئ والقروسطي للدين. كما أنهم، أي المسؤولين الغربيين من أوروبيين وأميركان، يتخذون بذلك مسافة ضرورية عن موجة معاداة الإسلام التي تغذيها التفجيرات اليومية الحاصلة باسم الإسلام، وكذلك قضية الحجاب، والبرقة الأفغانية، وبقية الصدامات التي تحصل في المجتمعات الأوروبية بين الجاليات الإسلامية

والسكان الأصليين. وهذه الموجة المعادية للإسلام كبرت كثيراً في الآونة الأخيرة في أوروبا وأميركا وأصبحت مقلقة.

هكذا نجد أن أرضية العنف البنيوي المستقر قد أصبحت مقواة أكثر فأكثر ولم تُنزع منها الألغام أبداً. وهو عنف أصبح يُمارَس بانتظام بعد أن يخلع عليه المتطرفون مشروعية خطابات المظاهر الخادعة والتمويه المذكورة آنفاً. أقصد يخلعون عليه رداء القداسة الدينية بشكل خادع ومموَّه بعد أن اتخذوا هذا الدين، أي الإسلام، رهينة ولم يعد أحد يستطيع انتزاعه من براثنهم. فبن لادن أصبح هو الذي يمثل الإسلام، كل الإسلام. وقل الأمر ذاته عن الظواهري والزرقاوي وبقية جحافل السلفيين المتزمتين. والواقع أن العنف السياسي يواصل في كل مكان دماره وكوارثه. كان الباحثان الفرنسيان دومينيك موازي وفرانسوا بوازيفون قد أصدرا مؤخراً كتاباً بعنوان: «الجغرافيا السياسية للمشاعر الانفعالية: كيف تقوم ثقافات الخوف والإذلال والأمل بتشكيل العالم أو صياغة وجهه»، منشورات فلاماريون، باريس ٢٠٠٨ [١٢]. ومن الواضح أنه في الحالة الراهنة «لجغرافية الانفعالات» هذه في العالم، فإن رئيس الولايات المتحدة الذي يتوقف عليه سلام العالم لا يمكنه أن يتحدث بغير ما تحدث به في تلك المدينة المرشَّحة للانفجار أكثر من سواها، وأقصد بها مدينة القاهرة الضخمة. لقد تحدث بلغة مسؤولة وعقلانية بقدر الإمكان. لكنه ما كان قادراً على الدخول في عمق الموضوع وتشخيصه بكل صراحة ودقة كما يفعل المثقف المختص أو الفيلسوف.

سحق المسألة الأخلاقية

منذ أن حصلت الثورة الإسلامية المزعومة في إيران عام ١٩٧٩، فإن مختلف المراقبين العالميين ووسائل الإعلام الكبرى وأغلبية الباحثين الدوليين وكتّاب المقالات

(12) Dominique Moisi et Francois Boisivon, *La géopolitique de l'émotion : comment les cultures de peur, d'humiliation et d'espoir façonnent le monde*, Flammarion 2008.

العمومية وكذلك أتباع «الثقافة» الدبلوماسية، ركزوا جميعاً اهتمامهم على الأصولية والإسلاموية الراديكالية، وأصبح هذا الموضوع الشغل الشاغل للعالم أجمع. ولهذا السبب طُمست المسألة الأخلاقية كلياً بصفتها موضوعاً معقداً من موضوعات الدراسة الجادة. فالناس أصبحوا مشغولين بشيء آخر. نقول ذلك على الرغم من أنه موضوع هام لا ينفصل عن موضوع تحليل الإسلام الحالي الذي أصبح يشبه قائمة الطعام في المطعم: بمعنى أن كل واحد يأخذ منه ما يريد أو يفصِّله على قياسه ومقياسه وبحسب مصالحه. وهذا الإسلام أصبح يُخترع كل يوم من قبل استراتيجيات الأنظمة للبقاء على قيد الحياة وعدم الانهيار؛ فهي تتمسك بأهدابه لكي تنال بعض المشروعية في أعين الشعب المؤمن المتدين في أغلبيته. كما ويُخترع من قبل معارضاتها الأصولية الراديكالية التي تزايد على اللجوء إلى الإسلام «الصحيح» بصفته نموذجاً أعلى للعمل التاريخي، أي نموذجاً أعلى من نظام الغرب الحضاري وأكثر تفوقاً عليه، أو قل هكذا يتوهَّمون. إن هذه المزايدات ذات الجوهر الإيديولوجي على البلورة العقائدية للإسلام كنموذج أعلى بديل للنموذج الغربي العلماني الحديث تملأ خطابات الحركات الأصولية والسلفية المعاصرة. بل إنهم لا يكتفون بالبلورة العقائدية لهذا الإسلام، بل يريدون تطبيقه فوراً في المجتمعات العربية والإسلامية جميعها معتقدين بأن ذلك ممكن وسهل ولا يطرح أي مشكلة تذكر. إن هذه المزايدات تستغل الموضوعات المشتركة نفسها، والتي هي في الواقع نفس موضوعات الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية. ما الذي نقصده بهذه الموضوعات التي تشغل المجتمعات العربية والإسلامية حالياً؟ نقصد ما يلي: حياة الفقر والبؤس، النبذ والتهميش الاجتماعي لشرائح كبيرة من السكان، فضيحة المافيات السياسية-المصرفية، انتشار الفساد والرشاوى في أجهزة الدولة، تفكك النسيج الاجتماعي، عدم ملاءمة الممارسات التربوية لتطلعات العصر، النقل السيئ للمعرفة إلى التلاميذ وتخلف برامج التعليم، هشاشة القيم وطابعها العابر السريع الزوال، التلاعب المستمر بـ «الرموز الكبرى» المحوَّلة إلى مجرد لافتات أو شعارات سطحية أو دلالات

على الانتماء الاجتماعي أو الإيديولوجي أو الديني. وهذا الشيء ينطبق على الحجاب في وظائفه المتنوعة، فهو رمز أيضاً. ونقصد بوظائفه المتنوعة تغطيته لجزء من جسد المرأة أو لكلية هذا الجسد. وهناك أشكال متنوعة من الحجاب كما هو معلوم: الحجاب، والتشادور، والبرقة، والنقاب. وهناك أيضاً أشكال متعددة من اللحية والشارب، البارزين معاً أو بشكل منفصل، طبقاً لحديث منسوب إلى النبي، يقول: «احلقوا الشوارب وأرخوا اللحى». وهناك أيضاً أداء الفرائض الدينية، والالتزام بلباس معيَّن للرجال والنساء، وكيفية الجلوس إلى طاولة الطعام بخشوع وورع، ونوعية الأغذية والمشروبات المباحة أو غير المباحة، والزواج الشرعي وغير الشرعي. كل شيء مُقنن ومحدد «شرعياً» من خلال التصنيف المعروف: حلال / حرام، أو طاهر / نجس، وهو تصنيف ذو دلالات وإيحاءات دينية قوية في اللغة العربية. إن التصويت السويسري على المآذن كشف لنا مؤخراً إلى أي مدى تم طمس البعد الرمزي للمآذن وتحويلها إلى مجرد لافتة أو علامة ظاهرية استعراضية تفاخرية مفعمة بالأهواء الإيديولوجية والصراعية. ونلاحظ بشكل خاص أن جميع هذه الأشكال من المماحكات الجدالية تنتشر علناً في الفضاء الاجتماعي وتملأ الجو بالصراخ والغضب. وكل ذلك يولد آثاراً سلبية على المواطنين غير المسلمين الذين يعيشون في المجتمعات الأوروبية، بمعنى أنهم ينفرون من الإسلام أكثر فأكثر ويكرهونه بدلاً من أن يتفهمونه. وبالتالي، إن رد فعل المسلمين النزق والغاضب يؤدي إلى عكس النتيجة. بالمقابل، نلاحظ أن التجليات الروحانية والأخلاقية الأكثر حميمية للحياة الدينية للمؤمنين الحقيقيين تظل غير مرئية أو غير معروفة من قبل الجمهور الأوروبي، والسبب هو أنها معاشة في الظل والصمت ومن دون ضجيج أو عجيج على عكس ما يفعل المسلمون الأصوليون. وهناك بالتالي طريقتان لكي يعيش المرء الإسلام: طريقة ظاهرية، استعراضية، تحريضية، وطريقة روحانية، هادئة، حميمية. والثانية هي التي يمكن أن يتقبلها الجمهور الأوروبي المعتاد على التدين الشخصي الحر في مجتمعات علمانية. وهي موجودة في المجتمعات الإسلامية؛ فهناك مسلمون

روحانيون حقيقيون ولكن لا أحد ينتبه إليهم لأنهم يعيشون تدينهم بشكل مختلف تماماً ويليق بالحياة الروحانية العظيمة.

سوف أعود إلى هذه التركيبة النفسانية-الاجتماعية-السياسية-الدينية التي تقوّي في المجتمعات المعاصرة ذلك الخلط السيئ والمزعج بين ثلاثة مجالات من التواصل والممارسة العملية واتخاذ القرار. وأقصد بها المجال الديني، والمجال السياسي، والمجال الاجتماعي. إن مسكويه يتحدث عن كل ذلك في كتابه «تهذيب الأخلاق» عندما يركز على الأهمية الأخلاقية والسياسية لعادات اللياقة والأدب التي تملأ الحياة الصالحة وتزيِّنها. ولكننا نلاحظ في السياقات الإسلامية المعاصرة أن التفكير الأخلاقي، أو الهمَّ الأخلاقي بالأحرى، قد أصبح منعدماً تماماً. ونقصد بذلك التفكير الأخلاقي المتعلق بأسس كل سلوك يومي ومكانته المعرفية. إن هذا التفكير يُمتص حتى درجة الامحاء داخل الخلط المشوش بين ما أدعوه بالدالات الثلاثة في اللغة العربية: الدين، والدولة، والدنيا[١٣]. من الضروري والهام هنا أن نشرح بوضوح الرهانات الروحية والأخلاقية المتعلقة بالمسارين التاريخيَّين والعقائديَّين لكل من الإسلام والمسيحية الكاثوليكية. نقصد الرهانات الناتجة عن تلك المواجهة القديمة داخلهما بين المجالات الثلاثة للتجسد التاريخي للوجود البشري. ينبغي أن نقارن على النحو التالي: كيف عاش الإسلام هذه المواجهة بين الديني والدنيوي، أو السياسي السلطوي، على مدار تاريخه الطويل؟ وكيف عاشت المسيحية المواجهة نفسها على مدار تاريخها الطويل أيضاً؟ ما هي أوجه التشابه؟ وما هي أوجه الاختلاف؟ وعن طريق هذه المقارنة تتوضح لنا الأمور بشكل أفضل، فالمقارنة هي أساس المعرفة والنظر. بل ينبغي أيضاً توسيع المقارنة لكي تشمل

---

(13) M. Arkoun : «Repenser les concepts Din, Dawla, Dunya», in *Penser la modernité et l'Islam*, s. d. Mohamed Mestiri et M. Khedimallah, Paris 2005.

انظر أيضاً التحليلات المضيئة جداً في كتاب الباحث تييري باكو:

Thierry Paquot, *L'espace public*, La Découverte 2009.

تراثات دينية كبرى أخرى كانت قد تعرضت بشكل يقل أو يكثر لمواجهة تحديات الحداثة الانقلابية والثورية التفجيرية للبنى القديمة. ينبغي العلم أن المقارنة بين الإسلام والمسيحية مشروعة وضرورية لسببين أساسيين: الأول هو أن كلا هذين الدينين الكبيرين متواجدان منذ زمن طويل في كل القارات وكل السياقات السياسية والثقافية للعالم؛ إنهما دينان عالميان. والسبب الثاني هو أن كليهما شهدا تلك المواجهة الصراعية التوترية الخصبة بين مسلَّمات العقيدة التوحيدية من جهة، والمسلَّمات الفلسفية الإغريقية من جهة أخرى، وذلك من خلال التاريخ العام للفكر في حوض البحر الأبيض المتوسط. انظر إلى الصراع بين الفلاسفة والفقهاء في الإسلام، وكذلك الصراع بين الفلاسفة والكهنة في المسيحية. وانظر أيضاً إلى التوفيق بين العقيدة الدينية وفلسفة أرسطو لدى كلا الدينين من خلال ابن رشد من جهة والقديس توما الأكويني من جهة أخرى.

أما حالة اليهودية فمختلفة. صحيح أنها شهدت في القرون الوسطى المواجهة نفسها التي حصلت في الإسلام والمسيحية بين العقل الديني والعقل الفلسفي واستطالاته المتجسدة لاحقاً في تحديات الحداثة. انظر إلى موقف موسى بن ميمون الذي يشبه موقف ابن رشد والقديس توما الأكويني، حيث وفَّق هو الآخر بين فلسفة أرسطو والعقيدة اليهودية. وانظر سبينوزا وآخرين من بعده. لكن اليهودية، على عكس الإسلام والمسيحية، لم تتغلغل في الثقافات الأخرى ولم تترك الثقافات الأخرى تتغلغل فيها. بل إن المسيحية نفسها التي نشأت من صلبها لم تستطع اختراقها أو التأثير عليها. يضاف إلى ذلك أن اليهود منذ زمن الدياسبورة ظلوا يعيشون ظروف الأقليات تحت هيمنة النسختين المتنافستين من دين التوحيد: الإسلام والمسيحية. إن تأسيس الدولة الإسرائيلية وضع حداً لوضع اليهود الأقلوي هذا بعد أن استمر مئات السنين. ولكن على الرغم من ذلك، تظل اليهودية ديناً غير قابل للتصدير أو التوسع. لماذا؟ لأنها ملتصقة التصاقاً كلياً بطائفة واحدة محددة هي شعب اليهود. وهي طائفة لا تنقسم من جهة، ومنفتحة ثقافياً من جهة أخرى، ومتنوعة في أساليب اندماجها وانتماءاتها.

في ما يخص العلاقات بين الدين والدولة والدنيا، نلاحظ أن الإسلام يظل بروتستانتياً من الناحية اللاهوتية، وكاثوليكياً من الناحية السياسية. ماذا يعني ذلك؟ يعني أن الإسلام يسمح لكل مؤمن أو مسلم بالتأويل الحر للكتابات المقدسة بشرط أن يكون كفؤاً وقادراً على المجابهة العقائدية أو المناظرة الدينية مع نظرائه من العلماء الآخرين. وهذا هو الوضع السائد في المذهب البروتستانتي حيث لا وسيط بين الإنسان وربه، على عكس الكاثوليكية، حيث لا يحق إلا للبابا أو كبار رجال الكهنوت تفسير الكتابات المقدسة. وبالتالي، على المسيحي الكاثوليكي أن يمر من خلال وساطة رجال الدين لكي يصل إلى المقدس، إلى الله. لهذا السبب نقول بأن الإسلام بروتستانتي من الناحية اللاهوتية، لكنه من الناحية السياسية أقرب إلى الكاثوليك. لماذا؟ لأن الخليفة لدى السنَّة يشبه البابا لدى الكاثوليك من حيث أنه يمتلك المشروعية الدينية والسلطة السياسية في آن معاً. فالفقهاء يبايعونه ويخلعون عليه المشروعية العمودية النازلة من فوق إلى تحت، أي المشروعية الإلهية. أما لدى الشيعة، فتوجد مراتبية هرمية لرجال الدين تشبه المراتبية الهرمية الموجودة في الكاثوليكية. ينبغي العلم أن الكنيسة الكاثوليكية كمؤسسة بشرية كانت قد جمعت في يديها ولزمن طويل بين المشروعية الروحية والأخلاقية العليا من جهة، وبين السلطة الساسية الفعلية من جهة أخرى. أو قل إنها كانت تمتلك الصلاحيات التي تخولها خلع المشروعية على سلطة الملوك من خلال احتفال ديني تقديسي مهيب في إحدى الكنائس الكبرى أو الكاتدرائيات. بل وكانت تمارس السلطة أحياناً بشكل مباشر تحت مراقبة العاهل الحاكم. ثم جاءت الثورات السياسية الحديثة لكي تضع حداً لهذا الوضع عن طريق فصل الدين عن الدولة. عندئذ، لم تعد الكنيسة تمتلك إلا سلطة واحدة، هي السلطة الدينية الروحية، بعد أن انتزعوا من أيديها السلطة السياسية. وأصبحت الدولة هي التي تمتلك المشروعية السياسية، وكذلك السلطة التنفيذية بالنسبة لكل مجتمع مدني. لقد انتهى عهد رجال الدين من خوارنة ومطارنة كرجال سلطة. كل هذا حصل بعد الثورة الفرنسية بالإضافة إلى الثورة الإنكليزية والأميركية. وعندئذ

حلّت الفلسفة السياسية الحديثة محل اللاهوت السياسي القديم الذي ساد العصور الوسطى كلها كما لا يزال سائداً حتى الآن في العالم الإسلامي.

بعد أن شرحنا ما حصل من تطورات إيجابية في الغرب، يمكن القول ويا للأسف الشديد بأن الإسلام خسر على كل الجبهات: جبهة الدين وجبهة الدنيا. فقد بقي تحت وصاية الدول أو الأنظمة السياسية لأن رجال الدين قدموا لها البيعة والولاء كما كانوا يفعلون سابقاً على مدار التاريخ. ولم يتح للإسلام أبداً أن يحظى بالاستقلال الذاتي كما حصل للمسيحية في الغرب: نقصد الاستقلال عن السلطة السياسية القائمة والانشغال بالشؤون الروحية والعقائدية وتعميقها بكل حرية. لم يحظ الإسلام أبداً في كل تاريخه بممارسة السلطة الروحية والأخلاقية العليا. وحتى لو أعلنوا ظاهرياً عن استقلالية الفقهاء والقضاة في ما يخص بلورة القانون الفقهي وتطبيقه من قبل القضاة، إلا أن سلطة الدولة على كل ذلك تبقى هي المهيمنة.

والآن حان وقت معالجة العلاقة بين «العقل والإيمان»، أو «الإيمان والعقل». ينبغي أن ندرس التوترات المعرفية التثقيفة الحاصلة بينهما، أو القطيعات المعرفية التي قد تحصل بينهما أيضاً، وذلك كله بحسب الظروف والمنعطفات التاريخية. فأحياناً تكون محبذة لإقامة علاقات إيجابية بينهما، وأحياناً لا تكون، وعندئذ تحصل القطيعة. وبالطبع ينعكس ذلك إيجاباً أو سلباً على الفكر الأخلاقي؛ فإذا كانت هناك علاقات توترية جدلية صراعية خلاقة بين العقل والإيمان، انعكس ذلك إيجاباً على الفكر الأخلاقي، وإلا حصل العكس، وبالتالي، فإن تقدم الفكر الأخلاقي أو انسداداته تابعة لذلك. كنا قد ذكرنا سابقاً أن العلاقة بينهما كانت إيجابية خصبة إبان العصر الكلاسيكي من عمر الحضارة العربية الإسلامية، أي إبان العصر الذهبي. فالعقل كان موجوداً، لا بل مزدهراً، والإيمان كان موجوداً، والعلاقات التفاعلية بينهما كانت خصبة ومبدعة. ثم تدهورت الأمور بعدئذ إبان عصور الانحطاط والتكرار والاجترار؛ فقد تراجعت مكانة العقل في الإسلام

إبان هذه العصور المتأخرة ولم يبق في الساحة إلا التديُّن المتكلس والمتحجر والمنغلق عموماً. انظر إلى الطوائف الإسلامية المنغلقة على ذاتها والمسيجة بالأسلاك الشائكة إبان الفترة العثمانية!

وأما في أوروبا المسيحية، سواء أكانت كاثوليكية أم بروتستانتية، فقد حصل العكس تماماً. فقد كانت مكانة العقل ضعيفة في البداية إبان العصور الوسطى ثم سرعان ما تطورت وكبرت ونمت حتى وصلت أوروبا إلى ما وصلت إليه من حضارة وتقدم ورقي. لنحاول الآن أن ندخل في تفاصيل هذه القصة لكي نفهم أسباب هذه الحالة المعكوسة ورهاناتها.

من المعلوم أن المرجعية الكاثوليكية العليا أبدت تحفظات واحتياطات على العلم وكشوفه، بل أبدت حتى رفضها القاطع للعقل الحديث في بعض الأحيان. لكنها لم تقطع أبداً مع العقل المفهوم على أساس أنه «لوغوس» في الأناجيل الأربعة وفي رسائل القديس بولس. من المعلوم أن اللوغوس والميتوس (العقل والأسطورة) هما اللذان يقفان وراء النص الفلسفي لأرسطو وأفلاطون. نقول ذلك باعتبار أن أرسطو أقرب في تفكيره إلى العقلانية والواقعية المحسوسة، في حين أن أفلاطون أقرب ما يكون إلى الأسطورة أو عالم المثل العليا والرموز. كما أن الميتوس يقف خلف الحكايات الأسطورية التي تم تأبيدها وإغناؤها باللغة اللاتينية التي أصبحت اللغة الرسمية للكنيسة الرومانية كما هو معروف. إن هذه المعطيات اللغوية تدل على حصول قطيعة كبرى مزدوجة، أي مفهومية وثقافية، بالقياس إلى تعاليم يسوع الناصري الأصلية. لماذا؟ لأن المسيح كان قد نطق بالآرامية لا باليونانية ولا باللاتينية. والآرامية هي عبارة عن لهجة من لهجات اللغة السريانية التي تحيلنا صيغتها المكتوبة الفصحى العالمة إلى نفس الجذر الأصلي للغات السامية كالعبرية والعربية. هكذا نلاحظ أن بلورة مضامين الإيمان الكاثوليكي ثم البروتستانتي والأرثوذكسي سوف يتبع تاريخ العقل / اللوغوس في أوروبا التي

هي وريثة الإرث المزدوج الإغريقي واللاتيني، وهو إرث راح ينتشر في ذلك الفضاء الشاسع الواسع لإمبراطورية روما على مدار حوض البحر الأبيض المتوسط.

وضمن هذا الفضاء المتوسطي سوف تنتشر اللغة العربية مع الفتوحات المدعوة بالعربية. لماذا دعيت كذلك؟ لأنها ترافقت مع انتشار اللغة العربية وتوسعها كأداة للفكر الفلسفي والعلمي بين عامي ٦٦١ و١٢٥٨ ميلادية داخل الفضاء التاريخي المتوسطي نفسه. ولكن يبقى صحيحاً أن هذا الانتشار ظل عابراً ومؤقتاً. لماذا؟ لأن دراسة اللغة اليونانية واللغة اللاتينية في أوروبا المسيحية راحت تتزايد بشكل متصاعد لا مرجوع عنه بدءاً من القرنين الحادي عشر والثاني عشر لكي تصل إلى ذروتها في عصر النهضة. ينبغي العلم أن اللغة العربية كانت متأثرة إبان هيمنتها السياسية والعلمية بالعقلانية المركزية الأرسطوطاليسية[١٤] بسبب الترجمات إليها من السريانية أو من الإغريقية مباشرة أو من الاثنتين معاً. لكنها على الرغم من ذلك ما كانت قادرة على الصمود والمقاومة في وجه الحضور القوي للغتين اللاتينية والإغريقية في أوروبا المسيحية. ينبغي أن نضيف إلى ذلك أن عدد الفلاسفة المسلمين واليهود المتقنين للغة الإغريقية في ذلك الزمان كان قليلاً جداً، وبالتالي ما كانوا قادرين على فهم مؤلفات التراث المسيحي الطويل المكتوبة بالإغريقية ككتابات آباء الكنيسة للعصور القديمة المتأخرة، وهي كتابات ساهمت في نشر الفلسفة الإغريقية التابعة لكلتا المرحلتين: الهلينية والهلنستية. كل هذا يفسر لنا سبب الطابع الهش والعابر للفكر الإغريقي في كلا التراثين الإسلامي واليهودي. فعمر الفلسفة لديهما كان قصيراً على عكس ما حصل في المسيحية الأوروبية. والدليل على ذلك أنهم استخدموا في اللغة العربية مفهوم «العلوم الدخيلة» بشكل مبكر جداً لمحاربة الفلسفة. لقد استخدمه الفقهاء والمحافظون عموماً لمحاربة دخول الفكر الإغريقي إلى المجال اللغوي والثقافي العربي. ففي رأيهم أن اللغة العربية ينبغي أن تظل الوعاء

---

(١٤) محمد أركون، «العقلانية المركزية والحقيقة الدينية في الفكر الإسلامي»، في: مقالات في الفكر الإسلامي، ميزون نوف إي لاروز، باريس، الطبعة الثالثة ١٩٨٤.

الحاوي للنسخة الصحيحة من الوحي، أي لكلام الله الموجود في القرآن. وبالتالي، لا ينبغي إفسادها أو تنجيسها بإدخال هذه العلوم الوثنية. لذا لم يحصل أي اهتمام بتعلُّم اللغة الإغريقية في المجال الإسلامي من أجل الاطلاع على الأدب الإغريقي القديم كما حصل في أوروبا. ولهذا السبب ظل المسرح الإغريقي مجهولاً لدى اليهود والمسلمين، كما الأساطير الإغريقية. لماذا؟ لأنهم كانوا مشغولين باستقبال نصوصهم التأسيسية التقديسية ونقلها وتدوينها.

ضمن هذه الظروف أو الشروط نفهم سبب موت الفلسفة في اللغة العربية بعد فترة تألق قصيرة. فقد كانت محرومة من القواعد الثقافية الصلبة والواسعة التي تؤمن لها البقاء، وبموتها تشكَّل فراغ سلبي جداً من الناحية الفكرية؛ فقد خلت الساحة للعقل الديني المقتصر على التكرار والاجترار المدرساني السكولائي للنصوص التأسيسية والتعليق عليها إلى ما لا نهاية والشروحات وشروحات الشروحات والحشو، الخ.

إن هذه الملحوظات التاريخية خفيت على البابا بنوا السادس عشر عندما ألقى محاضرته الشهيرة في جامعة راتسبونغ. فالشيء الذي يؤخذ عليه هو أنه أقام تضاداً فجاً بين استمرارية العلاقات الحميمة بين العقل والإيمان المسيحي، وانعدامها في ما يخص التشكيل اللاهوتي للإيمان الإسلامي. فالواقع أن العقل لم يكن معدوماً في الإسلام، لكن جهله بالمعتزلة والفلاسفة أوقعه في ذلك الخطأ. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، من المعلوم أن البابا يوحنا بولس الثاني كان قد أصدر رسالة بابوية عن موضوع الإيمان والعقل والعلاقة بينهما عبر العصور. وفي المادة ٤٥ من نص الرسالة البابوية نجده يدين الفكر العقلاني الزائد عن الحد في عقلانيته: أي المتطرف أكثر من اللزوم. لماذا؟ لأن ذلك يؤدي إلى تشكيل فلسفة منفصلة كلياً عن الإيمان ومستقلة ذاتياً بشكل مطلق عنه. إنه يعني الفصل بين العقل والإيمان، وهذا شيء خطر لا يجوز. لقد أثار كتاب البابا ردّاً مطوّلاً من قبل المفكر الفرنسي ألان دو ليبيرا. وقد جاء رده على هيئة كتاب تحت

عنوان: «العقل والإيمان. أركيولوجيا أزمة ما من ألبير لوغران إلى يوحنا بولس الثاني». منشورات سوي، باريس ٢٠٠٣ [(١٥)]. نلاحظ أن ألان دو ليبيرا ينتقد الطابع اللاتاريخي لرسالة البابا، ولذلك يتخذ موقفاً معاكساً لموقف يوحنا بولس الثاني ويقوم بتفحص تاريخي دقيق للتيارات التي تصارعت من القرن الثالث عشر وحتى السادس عشر حول مسألة العقل والإيمان. وميزة ألان دو ليبيرا أنه أعاد الاعتبار إلى المناقشات المطموسة عادة من قبل الغربيين عن الفلسفة الرشدية والمضادين لها في أوروبا والتي تواصلت منذ العصور الوسطى وحتى إرنست رينان في القرن التاسع عشر، فقد حصلت مناقشات هائلة وهائجة حول ابن رشد وفلسفته في أوروبا المسيحية.

ينبغي القول إن التراث اللاهوتي الكاثوليكي يقلص الأهمية الكونية واللازمنية لمشكلة الإيمان والعقل إلى سياق تاريخي محدد هو تلك الرقابة الصارمة التي مارسها مطران باريس ايتيان طامبييه عام ١٢٧٧ على العلاقة التي أقامها القديس توما الأكويني بين الفلسفة واللاهوت. وهو المطران نفسه الذي حارب ابن رشد وتلامذته من أساتذة السوربون كسيجر البراباني وسواه. ومعلوم أنه أصدر فتوى شهيرة ضدهم وحرَّم تدريس أفكارهم «الهدَّامة» للعقيدة المسيحية. والسؤال المطروح الآن هو: ما طبيعة هذه العلاقة؟ هل هي ذات طبيعة تكاملية أو إدماجية؟ بمعنى أنه إما أن تتكامل الفلسفة مع اللاهوت الديني وإما أن تندمج فيه. وبما أنه توجد علاقة، فإن النبذ مستبعد ومنبوذ. ويرى ألان دو ليبيرا أن هذه الحالة التي «يصعب إدراكها من دون قاعدة وقائعية ذات مرونة وقابلية للتطور والتغير» تعتمد كلياً على الذروة الفكرية التي تلفظها أو تتحكم بها. ثم يطرح هذا السؤال: «من الذي يتكلم؟ ومن أين يتكلم؟» والمقصود: من الذي يحدد العلاقة بين الإيمان والعقل؟ ومن أي وجهة نظر يحددها؟ وما هي مشروعيته لحسم المسألة؟ هل يحق للمطران أن يحسمها، أو حتى للبابا؟ لو سألنا أحد التقليديين من

(15) Alain de Libera, *Raison et foi. Archéologie d'une crise d'Albert le Grand à Jean-Paul II*, Seuil, Paris 2003.

أتباع القديس بونافنتور المؤيدين للرقابة على الفلسفة عام ١٢٧٧ لَحُسمت المسألة فوراً. فهؤلاء يقولون لك إن مجال اللاهوت يشتمل على مجال الفلسفة ويدمجه فيه. وبالتالي فلا توجد للفلسفة أية استقلالية ذاتية. وهكذا تظل الفلسفة خادمة لعلم اللاهوت. وهذا هو منظور العصور الوسطى الذي ظل البابا يوحنا بولس الثاني محصوراً فيه على الرغم من اجتهاده وألمعيته. وهنا يطرح ألان دوليبيرا هذا السؤال الاحتجاجي: «كيف يمكن لأي فيلسوف أن يعطي رأيه في أية مسألة فلسفية بشكل حر ومستقل إذا كانت مجمل المسائل الفلسفية خاضعة لعلم اللاهوت أو للتشريع اللاهوتي؟» الكتاب نفسه، ص١٤.

ينبغي القول هنا إن إخضاع الفلسفة لعلم اللاهوت أو العكس لم يعد شيئاً وارداً في القرن الواحد والعشرين. الأمور تغيرت عما كانت عليه في العصور الوسطى، فهناك استقلالية كاملة للفلسفة، وكذلك لعلم اللاهوت. وفي المسار الأوروبي لهذين المجالين المعرفيين، توجد منذ الآن فصاعداً منافسة صحية تساعدنا على تجاوز كلتا الإشكاليتين من أجل الرد على تحديات جديدة. من المعلوم أن الفيلسوف بول ريكور كان قد أغنى التفكير الأخلاقي كثيراً وكرس له المؤلفات العديدة. وفي كتاب له صغير عن الشر، أعلن عن ضرورة تجاوز هذه الإشكالية القديمة. عنوان الكتاب هو: «الشر. تحدٍّ يواجه الفلسفة واللاهوت الديني في آن معاً». منشورات لابور وفيديس، جنيف [١٦] ٢٠٠٤. هذا من جهة. وأما من جهة أخرى فنلاحظ أن العديد من اللاهوتيين الكاثوليك والبروتستانت أصبحوا يستخدمون أكثر فأكثر منهجيات العلوم الإنسانية ومفاهيمها ومصطلحاتها وإشكالياتها لفهم القضايا الدينية وتعميقها، وما عادوا يكتفون بالفلسفة[١٧]. يضاف إلى

---

(16) Paul Ricœur, *Le Mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, Labor et Fides 2004.

(١٧) هناك مراجع عديدة جداً عن الموضوع، ولكن يحلو لنا أن نذكر من بينها الكتاب الهام التالي للمفكرَين اللاهوتيَّين بيار جيزيل وجان-مارك تيتاز:

Pierre Gisel et Jean-Marc Tetaz, *Théories de la religion*, Labor et Fides 2002.

ذلك أن الثورات العلمية وبخاصة تلك الناتجة من علوم الحياة والبيولوجيا قد أجبرت الدول المختلفة على تأسيس اللجان الاستشارية للأخلاق؛ فهناك لجنة قومية للأخلاق في فرنسا وهي تضم كبار العلماء والفلاسفة ورجال الدين المستنيرين. وفي البلدان الأخرى أيضاً لجان مشابهة. وتكمن مهمتها في أن تقدم للمشرِّعين «فتاوى» أو وجهات نظر تخص الحدود الأخلاقية التي ينبغي أن يتقيد بها جميع الباحثين العلميين في تجاربهم المخبرية على الجنين البشري مثلاً أو الاستنساخ الخ. إنها تقدم لهم الوصايا الأخلاقية التي ينبغي احترامها في مجال العلوم التقنية والعلوم العصبية، وعموماً علوم الحياة والصحة التي تمس الكائن البشري في الصميم. هناك تخوم أو حدود معينة لا ينبغي على هؤلاء العلماء تجاوزها. هناك قدسية للكائن البشري ولا ينبغي أن نعامله كالحيوان أو كشيء من الأشياء. نعم هناك قيود أخلاقية حتى على العلم والتجريب العلمي وإلا فإننا سنفاجأ بأشياء لا تُحمد عقباها. إن علم الأخلاق بالمعنى الحديث للكلمة يعني علماً نظرياً وتطبيقياً عملياً هدفه التفكير في الأسس المعيارية القيمية لكل تصرف أخلاقي. وهو يعني في اللغة اليونانية محل الحياة، والعادة، والآداب العامة، والطبع أو السجايا. وفي اللغة اللاتينية يعني الأخلاق بكل بساطة.

ان هذا التعريف يحيلنا إلى أصول التنظيرات المفهومية الإغريقية عن الموضوع. ونقصد بها تنظيرات المدشِّنين الكبار للفكر الأخلاقي من أمثال سقراط وأرسطو وأفلاطون وكل ذلك التراث الطويل الذي جاء بعدهم متأثراً بتعاليمهم. ومعلوم أن كتاب أرسطو الشهير «رسالة في الأخلاق إلى نيقوماخوس» قد أثَّر في الأجيال اللاحقة وتحوَّل إلى تراث طويل عريض بعد أن توسع وانتشر في مختلف البيئات الأوروبية والعربية الإسلامية. وفي هذا التراث في الفكر الأخلاقي يندرج مسكويه وكتابه الكبير «تهذيب الأخلاق». فقد تأثر بأرسطو وأفلاطون وجالينوس وسقراط وأبقراط كما هو معروف، بالإضافة إلى تأثره بثقافات أخرى أيضاً.

ينبغي العلم أن موضوعات علم الأخلاق عديدة ومتغيرة. لكن التساؤلات الأساسية والقواعد ينبغي أن تميل نحو الوحدة الكونية التي تشمل الشرط البشري كله، أي أن تنطبق على جميع البشر. ينبغي أن تشمل الوضع البشري في جميع الثقافات والتراثات الدينية والفئات الاجتماعية والأنظمة السياسية. لكن هذا المقصد الفلسفي الواسع لما ينبغي أن تكون عليه المبادئ الأخلاقية القطعية لا يمكن أن يكتفي بعد اليوم بالمثالية الكانطية، فالأمور توسعت وتغيرت ومرجعيتنا الأخلاقية أصبحت نصوصاً كبرى مثل «الإعلان العالمي لحقوق الإنسان» الصادر عن الأمم المتحدة، أو «دستور الاتحاد الأوروبي» الأحدث عهداً. هنا تنبثق في وجوهنا المناقشات التي شغلت القرون الوسطى عن «الإيمان والعقل»، أو «العقل والإيمان». وهذه المناقشات تنطوي على مراتبية هرمية من كل النواحي: الإبستمولوجية، والأنطولوجية، والمنهجية، وأقصد مراتبية هرمية بين اللاهوت والفلسفة. ينبغي العلم أن عودة الدين في وقتنا الحاضر على هيئة عنف سياسي وأصولي يجعل زهيدة وثانوية جميع الاهتمامات الأخلاقية والمعرفية الملحّة التي شغلت القرون الوسطى. إن هذا العنف يجبر التفكير الأخلاقي اليوم على أن يعدِّل من الطرق المؤدية إلى التطبيق الفعلي والكوني للمبادئ الأخلاقية المعاد صياغتها وتحديدها. نقصد بذلك إعادة صياغتها من خلال العمل التنظيري المفهومي على كافة الصعد والمستويات بواسطة نقد العقل التشريعي أو القانوني[١٨]. ولكن على الرغم من كل ذلك، يظلُّ السؤال الأبدي والتأسيسي للأخلاق هو هو، في كل الأماكن وكل الأزمان. هذا السؤال هو التالي: «كيف يمكن أن نتصرف بشكل أخلاقي وأفضل ما يكون؟» سوف أعود إلى هذه النقطة لاحقاً لأبيِّن كيف أن الضغط البشري العددي للإسلام المهيمن اليوم يجبرنا على إيجاد أجوبة للانسدادات التاريخية والعقائدية المتولدة عن تضافر عدة عوامل سلبية. ومن بين هذه العوامل السلبية نذكر الاستراتيجيات الجيوبوليتيكية المتغيرة الخاصة بالمجابهة العنيفة بين الإسلام والغرب.

(18) Mireille Delmas Marty, *Les forces imaginantes du droit*, Seuil 2007.

ومعلوم أنهما يمارسان عملهما كقطبين إيديولوجيين متنافرين لا يمكن المصالحة بينهما من وجهة نظر علم الأخلاق الذي نتفحصه تدريجاً هنا.

بعد كل ما تقدم نخلص إلى ما يلي: ينبغي أن نسعى لبلورة علم أخلاق جديد يناسب عصرنا في بدايات هذا القرن الحادي والعشرين. والواقع أن المسؤولية الفكرية الدامجة التي أحددها لعلم الأخلاق الجديد هذا أصبحت الآن في طور التطبيق على يد لجان الأخلاق القومية في فرنسا وسواها من البلدان، وكذلك على يد لجنة الأخلاق التابعة لليونيسكو. ومعلوم أن هذه الأخيرة تضم أعضاء ينتمون إلى جميع الأديان وتيارات الفكر الفلسفي، لا إلى دين واحد أو تيار واحد. إن لجان الأخلاق هذه تمثل فضاءات لتبادل الآراء ومقارعة الأفكار الهادفة إلى الإجماع من أجل إطلاق الأحكام الأخلاقية لكيلا أقول الفتاوى الأخلاقية الحديثة التي تليق بعصرنا. إن الاستماع إلى آراء جميع الأعضاء هو على قدر المسؤولية الفكرية والأخلاقية المنتظرة من كل عضو. وهكذا يجد كل عضو نفسه مجبراً أثناء النقاش على الاستماع إلى آراء الآخرين وإلى الاطلاع على آخر ما توصل إليه البحث العلمي من نتائج من أجل معرفة شروط تطبيقها العملي في العالم. وبهذه المناسبة ينبغي القول بأنه ينبغي على المؤمن المتدين، والإنسان العلماني، والمنخرط في خط فكري كالماسونية مثلاً، أو المنخرط في حزب سياسي معين، أن يمارسوا على أنفسهم مراقبة ذاتية خاصة كيلا يسدوا الطريق أمام البحث الاستكشافي المشترك عن علم أخلاق كوني أو قابل لأن يكون كونياً ينطبق على جميع شعوب الأرض.

أود بهذا الصدد أن أقدم شهادة شخصية مزدوجة بصفتي مؤرخاً للفكر الإسلامي من جهة، وعضواً في اللجنة القومية الفرنسية للأخلاق بين عامي ١٩٩٠ و١٩٩٨ من جهة أخرى. فبصفتي مؤرخاً للفكر الإسلامي فإنني كنت قد أدخلت إليه أو عليه تساؤلات إبستمولوجية ومعرفية جديدة تشهد عليها هذه الدراسة بالذات.

وكان لي الشرف والامتياز أيضاً بأنني اخترتُ كعضو في اللجنة التي شكّلها الرئيس جاك شيراك عام ٢٠٠٥ من أجل تطبيق العلمانية في فرنسا. هنا أيضاً أتيحَ لي أن أقيس حجم القيمة الأكثر أهمية والتي تؤسس مشروعية الفكر العلماني وتطبيقه العملي في فرنسا. هذه القيمة هي ما دعوته للتو بالمسؤولية الفكرية والأخلاقية الناتجة من الإصغاء إلى الآخرين وعن استلام الكلام أيضاً داخل فضاء المواطنية الديمقراطية. وأحب أن أعبِّر عن هذه القيمة بكلمة أخرى أيضاً هي: التقشف الفكري والأخلاقي أو النزاهة الفكرية والأخلاقية. للأسف، إن هذه الشروط الإيجابية والموضوعية الخاصة بالنقاش الديمقراطي الحر ليست متوافرة في كل مكان. ففي البلدان التي يهيمن عليها «النظام الديني للحقيقة»، نلاحظ أن حرية الفكر غير مضمونة. نقصد بذلك أن هذا النظام الديني يفرض عقيدته كحقيقة مطلقة لا تسمح للعقل المستقل والمسؤول فكرياً أن يمارس فعله وصلاحياته المشروعة في التفكير والنقاش. وهذه هي للأسف الشديد حالة البلدان العربية والإسلامية عموماً.

هناك عامل آخر يفرض أيضاً حدوداً ضمنية وذات طبيعة بنيوية هيكلية على ممارسة هذا العقل السيد المستقل لدوره. وأقصد به الانتصار المطلق للرأسمالية المتطرفة اللاأخلاقية واللاإنسانية في جميع المجالات: في المجال السياسي، والمجال الاقتصادي، ومجال إدارة النظام المصرفي، والمجال الذي تطبَّق فيه قوانين السوق العالمية، وهذه هي حالة البلدان الغربية عموماً. ومن أكبر الدلائل على نواقص الرأسمالية المتطرفة، تلك الأزمات الاقتصادية والسياسية والمصرفية المتكررة التي حصلت في العالم منذ أن كان بعض المنظِّرين في الولايات المتحدة قد أعلنوا عن نهاية التاريخ، أي نهاية الصراع بين الأنظمة المتنافسة للحقيقة أو على الحقيقة قبل انهيار المعسكر السوفياتي وبعده، والحقيقة هنا مأخوذة بالمعنى المطلق للكلمة. لم يكن أحد يعتقد قبل انهيار الشيوعية أن النظام الديني للحقيقة يمكن أن يحل محل النظام الإلحادي للحقيقة الذي فرضه ستالين. ولكن بعد ضربة ١١ أيلول / سبتمبر الهائلة وبعد الرد الهائل عليها، أي عنف

الدولة المضاد للعنف الإرهابي الممارَس باسم الله الواحد الأحد، بدأ المفكرون يعيدون النظر في أطروحة نهاية التاريخ وصدام الحضارات.

ينبغي أن نتحدث عن تناقض آخر حاصل في جهة الإسلام. فإذا كانت الإشكاليات التي دشَّنها ابن رشد عن العلاقات الكائنة بين الإيمان والعقل قد حظيت باستثمار خصب وإيجابي في الجهة الأوروبية اللاتينية المسيحية إبان القرنين الثالث عشر والرابع عشر، فإنها بقيت ورقة ميتة في كلتا الجهتين العربية والإسلامية. بمعنى أن أطروحات ابن رشد لم تحظ هنا بأي استثمار ولم تلق أي اهتمام على عكس ما كان متوقعاً. وهنا وجه التناقض والعجب؛ ابن رشد يستحوذ على اهتمام الأوروبيين فيترجمونه ويستفيدون من فلسفته والمسلمون يهملونه بل ويحرمون تدريس أفكاره طيلة قرون وقرون! بل هناك ما هو أسوأ من ذلك؛ فبعد الحصول على الاستقلال وإنشاء الأنظمة الوطنية الحديثة كنا نتوقع حصول النهضة والاستنارة الفكرية، فإذا بالعكس هو الذي يحصل. فالواقع أن التعليم الأصولي والسلفي الانغلاقي للإسلام هو الذي انتشر وتمَّ تعميمه في ظل أنظمة الاستقلال بالذات! والأنكى من ذلك هو أنهم راحوا يمنعون تدريس المكتسبات الفلسفية بل حتى اللاهوتية التي كانت قد حصلت في العصر الذهبي من عمر الحضارة العربية الإسلامية، أي عصر التعددية الفكرية والغليان الثقافي. فكان أن حصدنا الموجة الأصولية وجبهة الإنقاذ الإسلامية بعد عشرين سنة فقط من استقلال الجزائر. ينبغي العلم أن علم الأخلاق وكذلك علم الفقه والقانون ليسا غائبين عن فكر ابن رشد والانفتاحات التي أبداها في ردوده على المواقف الدوغمائية للغزالي ومماحكاته الجدالية ضد ما يدعوه بتهافت الفلاسفة أو ضلالاتهم وانحرافاتهم. لقد برهن ابن رشد عن انفتاحه الفكري الكبير عندما دحض مواقف الغزالي. انظر «تهافت التهافت» كرد على «تهافت الفلاسفة» حيث جرت مناقشة فكرية عالية المستوى إبان القرون الوسطى. ولكن للأسف لم يعد اليوم أحد يقرأ تلك المؤلفات القديمة التي كرسها كل من الغزالي وابن رشد لتلك المسائل الجوهرية الخاصة بالعلاقة بين الإيمان والعقل أو الدين والفلسفة. لم يعد

أحد من المثقفين العرب أو المسلمين يهتم بهذه المسائل المتعلقة بأنماط العقل والعقلانيات الخاصة بعلم اللاهوت (الكلام)، أو الفقه والقانون، أو علم الأخلاق، أو التصوف، أو الفلسفة، أو علم النحو، أو علم التأريخ، الخ. إنهم يختزلون هذه التعددية إلى أنوار الفلسفة من جهة، وإلى أنوار الوحي المنقول عن طريق الخطاب النبوي من جهة أخرى. وأما ما يدعونه بالفلسفة الإشراقية في إيران، فينبغي الاعتراف بأنها أقرب ما تكون إلى الروحانية الغنوصية الباطنية الأفلوطينية والصوفية. إنها أقرب إلى ذلك من الفلسفة بالمعنى الإغريقي العقلاني الواقعي للكلمة، أي الفلسفة كتوتر خصب بين اللوغوس والميتوس أو العقل والأسطورة. وهو التوتر الذي اخترق تاريخ الفكر منذ أفلاطون وأرسطو باعتبار أن فكر الأول أقرب إلى الميتوس، وفكر الثاني أقرب إلى اللوغوس. انظر إلى الفرق بين مثالية أفلاطون وواقعية أرسطو. من المعلوم أن ابن رشد في رده على كتاب الغزالي «فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة»، راح يتوقف مطولاً وبحق عند مسألة العقلانيات الخصوصية المرتبطة بالعلوم الدينية، مضاداً لها بالعلوم العقلية. وبما أن الخطابات الإسلامية المعاصرة لم تؤبد هذا المسار العقلاني لابن رشد ولم توسعه وتطوره فإنها تجهل كلياً مفهوم تاريخية العقل والعقلانيات الخصوصية التي ينتجها. نقصد بتاريخية العقل هنا أن العقل البشري مرتبط بالظروف التاريخية وتطور المجتمع وتقدمه العلمي والتكنولوجي أو عدم تقدمه. فالعقل البشري مشروط وليس مطلقاً، كما يتوهم المثاليون التجريديون الذين يعتقدون بوجود عقل أبدي خالد مستقل عن الزمان والمكان والحيثيات والمشروطيات. ولكن عندما نتأمل في الأمور عن كثب نلاحظ أن عقل القرون الوسطى غير عقل العصور الحديثة. بالطبع فإن هذا الشيء لا يستطيع الخطاب الديني السائد عندنا أن يفهمه أو يستوعبه بسبب ضمور العقل وموت الفلسفة بعد موت ابن رشد بالذات.

نستنتج من كل ذلك ما يلي: إن الخطاب الأصولي السلفي المتزمت إذ يسحق العقل بهذا الشكل فإنه يقيم حوله سداً منيعاً أو قل إنه يستخدم جدار «الجهل المقدس»[19] ضد جدار الرد العلمانوي المتطرف الذي يحاربه من دون شفقة أو رحمة في أوروبا. وهكذا نجد أنفسنا بين جدارين أو موقفين متطرفين: جدار الأصوليين وجدار العلمانويين، لا العلمانيين المنفتحين. ويرافق كل هذه الصراعات العمياء المشحونة نزعة معاداة الإسلام ايضاً (الإسلاموفوبيا). إن هذه النزعة تطمس لدى كلا الطرفين المتصارعين أولوية الروح البشرية وأسبقيتها. وهكذا تقضي قوى العولمة الجائرة والكاسحة على روح الفكر الإنساني في المجالات كافة. وهكذا، وفي كل خطوة من خطوات بحثنا هذا، نلاحظ حصول نسيان للمسألة الأخلاقية، وحتى سحقها.

٢. من علم أخلاق مسكويه إلى الموجة الأصولية المعاصرة

إن المقطع المُستشهد به من ابن خلدون في مقدمة هذه الدراسة سوف يتيح لنا أن نرسِّخ الملحوظات والأفكار السابقة ونعمقها. أقصد الأفكار المتعلقة بالمسألة الأخلاقية وما طرأ عليها من تقلبات ومتغيرات في السياقات الإسلامية على مدار العصور من الأمس وحتى اليوم. ولكن في مقابل مقطع ابن خلدون أو كقطب مضاد له سوف أضع استشهاداً آخر أكثر اختصاراً. إنه مقتطع من نص للفيلسوف الفرنسي الكبير بول ريكور يقول فيه هذه العبارة المقتضبة: «قبل القانون الأخلاقي، هناك علم الأخلاق». هذا ما كتبه بول ريكور في الموسوعة الكونية الفرنسية عام ١٩٨٥. لننظر في هذين الاستشهادين عن كثب. نلاحظ أن مقطع ابن خلدون يرسِّخ ما كنت قد دعوته بالسياج العقائدي المغلق للإسلام. إنه يصدق عليه بكل وضوح من دون أي مراجعة أو تساؤل

---

(19) Olivier Roy, *La Sainte ignorance*, Seuil 2009.
إن هذا المصطلح دقيق جداً وناجح وجاء في محله .ولكن ينبغي أن نضيف إليه مصطلح الجهل المرسَّخ مؤسَّساتياً في العالم العربي والإسلامي، أي المرسَّخ في برامج التعليم ومختلف مجالات الحياة.

أو تحفظ نقدي. فهو يعتقد مثل كل الأصوليين بأن الإسلام هو وحده الدين الصحيح، وهو وحده الدين الكوني الموجَّه إلى البشرية كافة لكي تعتنقه عاجلاً أو آجلا، طوعاً أو كرهاً. أما بول ريكور فيتموضع داخل فكر ما بعد الحداثة؛ يتموضع داخل شرط ما بعد الحداثة في ما يخص النقد الفلسفي بشكل عام، والأخلاقي بشكل خاص. وبالتالي فالبّون شاسع بينه وبين ابن خلدون ولا مجال للتوفيق بين الموقفين: موقف العصور الوسطى، وموقف الحداثة أو بالأحرى ما بعد الحداثة. والسؤال المطروح الآن هو التالي: كيف يمكن أن نسد الفراغ أو الفجوة الهائلة التي حُفرت طيلة قرون وقرون بين الفكر الإسلامي المعاصر والفكر الأوروبي الحديث؟ من المعلوم أن السياج الإسلامي العقائدي الدوغمائي المغلق قد تحول إلى أداة حرب، أي إلى جهاد منزوعة عنه القدسية، جهاد منزوع من سياقه التاريخي بالقياس إلى تصورات المخيال الديني القروسطي وذلك من أجل تعبئة الأجيال التي ترعرعت في ظل الأديان العلمانية لسنوات ١٩٤٥-٢٠١٠، أقصد تعبئتها وتجييشها داخل صفوف الحركات الأصولية المعاصرة. فعلى الرغم من أنها ولدت وترعرعت في ظل الإيديولوجيات العلمانية من قومية وماركسية واشتراكية، إلا أنها تحولت إلى أصولية بعد الصعود الذي لا يقاوم لحركات الإسلام السياسي بدءاً من السبعينات. وهكذا راحوا يقدمون الجهاد لكي يُفهم ويُمارس وكأنه نضال دفاعي فقط، مأمور به من قبل القرآن. في الواقع أنه في الحالة الراهنة للأمور نجد أنفسنا أمام المشهد التالي: من جهة نجد أمامنا في الساحة تراثاً دينياً طويلاً عريضاً لا يزال يقاوم الحداثة وتحدياتها وأفكارها عن طريق استغلال المخيال الديني الملتهب للجماهير؛ إنه تراث الإسلام، وهو يحرك هذا المخيال الديني الجبار عن طريق وسائل الحداثة المادية ذاتها، أي عن طريق الوسائل التكنولوجية والإعلامية والمعلوماتية التي تضعها العولمة واقتصاد السوق تحت تصرف الجميع. هذا من جهة عالم الإسلام. أما من جهة أخرى، أي من جهة الغرب، فنلاحظ انبثاق نوع جديد من العقل أو العقلانية، وهو يناضل من أجل خلع مكانة أخلاقية على شروط تشغيل

أو اشتغال ما ندعوه بالعقل التلفزي-التكنولوجي-العلمي، وهو العقل المهيمن على مجتمعات الغرب، بقدر ما أن العقل الأصولي يهيمن على مجتمعات الإسلام. ولكن ينبغي أن نشير هنا إلى حقيقة أنه في جهة الغرب الأوروبي-الأميركي، يستخدم هذا العقل التلفزي والتكنولوجي والعلمي مصادر ابتكارية، وهو ليس جامداً، على عكس العقل الأصولي اللاهوتي. إنه في حالة تفاعل مستمر مع الفكر النقدي لعلوم الإنسان والمجتمع، وهي بدورها في حالة تبادل خصب ومستمر مع العقل الفلسفي النقدي. من هنا حيوية الغرب وفكره المتحرك باستمرار. ولكن للأسف لا يوجد أي شيء من هذا القبيل في الجهة الإسلامية أو في السياقات الإسلامية المعاصرة. الشيء الموجود هو قطيعات خطرة بين هذه المجالات المعرفية المتمايزة عن الروح البشرية ولكن المتداخلة والمتفاعلة في ما بينها على الرغم من هذا التمايز. لا ريب في أنه في العالم الإسلامي والعربي مهندسون ومدراء للمصادر البشرية وخبراء أكفياء كانوا قد تدربوا غالباً في أوروبا والغرب عموماً. ولا ريب في أن هناك طلباً قوياً على استهلاك السلع المصنَّعة في الخارج واستيعاب المعارف العملية المفيدة كالطب مثلاً. كل هذا صحيح، ولكن لا توجد مؤلفات فكرية عالية المستوى كمؤلفات الفيلسوف الأميركي جون رولس مثلاً[٢٠] الذي جدد بشكل رائع التفكير في الشؤون الأخلاقية والسياسية داخل سياق الليبرالية الأميركية. ولا يوجد مثقفون يُخضعون الإسلام، كدين وكتراث فكري، للتحليلات النقدية المطبَّقة على المسيحية منذ القرن السادس عشر.

ماذا يعني كل هذا؟ يعني أن علم الأخلاق والآداب السلوكية وعلم الواجبات الأدبية بحاجة لأن تؤسِّس مشروعيتها أو تعيد تأسيسها داخل ما يمكن أن ندعوه بـ «علم ما

(٢٠) جون رولس هو أحد كبار فلاسفة أميركا المعاصرين. ولد عام ١٩٢١ ومات عام ٢٠٠٢. من أشهر كتبه: نظرية العدالة. كان يقول هذه العبارة الرائعة: «العدالة هي الفضيلة الأولى للمؤسسات الاجتماعية، تماماً كما أن الحقيقة هي الفضيلة الأولى للأنظمة الفكرية. ففكر من دون حقيقة لا معنى له، ومجتمع من دون الحد الأدنى من العدالة ليس مجتمعاً إنسانياً».

John Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press 1999.

فوق الأخلاق»، أو علم أعلى يتجاوز علم الأخلاق. وهذا العلم الجديد أصبح يتساءل بشكل دائم اليوم عن المضامين والمنشأ التاريخي والاجتماعي والعقائدي والبراغماتي العملي والأنتربولوجي للمبادئ والقيم المتغيرة التي تخلع عليها المشروعية. وهذا هو الشرط الأوَّلي والأسبقي لكل تفكير أخلاقي حيث تصبح الآداب العامة وعلم الواجبات الأدبية في المقدمة على مستوى الممارسات العملية والسلوك اليومي. هذا يعني أننا لا نحدد بشكل مسبق المعايير الثابتة والأوامر الأخلاقية القطعية وإنما نفككها لكي نستطيع أن نقوِّم بشكل أفضل مدى متانتها وصحتها في ما يخص تحرير الشرط البشري. وأقصد الشرط البشري بشكل عام، أي في ما وراء التضامنات والفضائل والقيم المحصورة بـ «إخواننا» في الدين فقط، أو بمواطنينا داخل أمة قومية واحدة فقط، أو بـ «رفاقنا» داخل الحزب، أو بزملائنا داخل المهن الحرفية والنقابات الخ. هذا يعني أن الأخلاق الجديدة التي ندعو إليها ينبغي أن تكون كونية تنطبق على جميع البشر من دون استثناء وبغضّ النظر عن أعراقهم وأديانهم ومذاهبهم.

لنعد الآن إلى كتاب مسكويه. كان جيل مسكويه يتحدث ويعيش ويكتب في الزمكان الاجتماعي والثقافي والسياسي المحصور بين عامي ٩٤٥ و١٠٣٠. وفي ذلك الوقت كان الأدب الفلسفي يوسِّع من دائرة الفكر والمعرفة والكتابة داخل الدائرة اللغوية العربية. ومفهوم الأدب بالمعنى الكلاسيكي الواسع للكلمة يختلف عن المفهوم الحديث الضيق المحصور بالشعر والنثر فقط. وينبغي العلم أن مفهوم «الأدب» بالمعنى الكلاسيكي الواسع للكلمة، أي كما ساد إبان العصر الذهبي، كان قد بُلور من قبل الأدباء الكبار، والشعراء، والمؤرخين، والنحويين، والجغرافيين، وموظفي الإدارات العامة للحكومة الخليفية أو ما كان يدعى آنذاك بـ «الديوان». وأما الموظفون فكانوا يدعون بـ «الكتَّاب». هؤلاء جميعاً ساهموا في بلورة مصطلح الأدب بالمعنى الواسع للكلمة. كانت كلمة «الأدب» آنذاك تدل على مجمل المعارف الدنيوية والدينية التي ينبغي أن يسيطر عليها بالدرجة الأولى موظفو الحكومة أو الكتَّاب من أجل القيام بمهمتهم

على أفضل وجه في إدارات الدولة. وأما بالدرجة الثانية فقد كان ينبغي أن يسيطر عليها كل أولئك الذين يطمحون للتوصل إلى مكانة «الأديب»، أي الذين يضيفون إلى هذه المعارف آداب اللياقة، والفضائل، والميزات الشخصية، والثقافة الراقية التي لا بد منها من أجل التوصل إلى مجتمع المتأدبين والمؤلفين المشهورين بكتاباتهم ومعايناتهم وخبراتهم. ثم جاء بعدئذ «الأدب الفلسفي» لكي ينضاف إلى كل هذه الآداب السلوكية والحياة الفكرية والروحية. وعندئذ أصبح مصطلح الأدب يعني ما سوف تعنيه كلمة النزعة الإنسانية النهضوية في أوروبا بدءاً من القرنين الرابع عشر والخامس عشر (أي هيومانيزم Humanism). ومعلوم أنها اهتمت ببعث الآداب الجميلة اليونانية-الرومانية القديمة[21]. ولكن في تلك اللحظة بالذات التي حصلت فيها في أوروبا المسيحية اللاتينية الفرحة الظافرة أو الغليان الفكري والثقافي للنهضة الإنسانية والإصلاح الديني، راحت الأمور تنعكس في أرض الإسلام وتصبح سلبية تماماً. راحت عملية ازدهار «الأدب» وانتشاره في السياقات الإسلامية تشهد نكوصاً وتراجعاً ونسياناً وحذفاً وتصفية. وراح الفكر العربي الإسلامي يدخل في مرحلة التكرار السكولائي والاجترار والانحطاط. هذا بالنسبة للإسلام المكتوب والفصيح العالم السائد في المدن. أما في الأرياف والبوادي، فراحت الثقافة الشفهية والشعبية تنتشر وتسود عن طريق الزوايا الدينية والطرق الصوفية. وراح مصطلح «الأدب» نفسه يختفي من الساحة بعد أن انقطع عن مضامينه ووظائفه الكلاسيكية. وهذا ما أجبرنا على اشتقاق مصطلح جديد للدلالة على مفهوم «هيومانيزم» في اللغات الأوروبية: هو مصطلح الأنسنة أو النزعة الإنسانية. ذلك أن كلمة «الأدب» في اللغة العربية المعاصرة لم تعد تعني مجمل المعارف الدينية

---

(21) M. Arkoun, *Humanisme arabe au IVe siècle de l'Hégire. Miskawayh philosophe et historien*, Vrin, Paris, 3e édition 2005.

نزعة الأنسنة في الفكر العربي. جيل مسكويه والتوحيدي، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي ١٩٩٧.

- M. Arkoun, *Humanisme et Islam*, Vrin, Paris 2006.

والدنيوية السائدة وإنما أصبحت تعني مادة الشعر والنثر التي يدرسونها في كليات الآداب في الجامعات العربية. هكذا نلاحظ أن هناك فرقاً كبيراً بين مفهوم الأدب في العصر الكلاسيكي، ومفهوم الأدب اليوم. لم تعد الكلمة تدل على الشيء نفسه. ولو كان عندنا قاموس تاريخي للغة العربية، لتوضحت هذه النقطة فوراً ولظهر الفرق بين المعنى القديم للكلمة والمعنى الجديد. ولكن للأسف لا يزال ينقصنا هذا القاموس بشكل موجع. نقول ذلك ونحن نعلم بأنه يوجد قاموس تاريخي للفرنسية والإنكليزية وبقية اللغات الحية الكبرى في العالم.

إن هيمنة عصر الانحطاط منذ ثمانية قرون وحتى اليوم كانت هي السبب في أن كتاب «تهذيب الأخلاق» لمسكويه لم تصلنا منه إلا أربع مخطوطات فقط، وهي التي استخدمتها شخصياً عندما ترجمت الكتاب وحققته على الطريقة العلمية الحديثة ونشرته في دمشق. ووجدتُ عندئذ أن مسكويه اتَّبع نفس خطة كتاب أرسطو ومنهجيته، أقصد كتاب «رسالة في الأخلاق إلى نيقوماخوس». لقد قلده من حيث طريقة المحاجة والتفكير وبلورة المفاهيم والمصطلحات الأخلاقية. لكنني لاحظت أيضاً من خلال التحليل الدقيق لكتاب مسكويه أنه هضم جيداً الفكر الإغريقي وأبدع في الكتابة والتأليف ولم يكن مقلداً فقط للمعلم الأول أو ناقلاً له. لقد اكتشفت أن أسلوب مسكويه في كتبه عموماً وفي هذا الكتاب بشكل خاص يعكس بعض سمات الكتابة الفلسفية. وهذا يشهد على جودة الترجمات ونوعيتها العالية: أقصد ترجمة الفلسفة من السريانية إلى العربية ثم بالأخص من الإغريقية إلى العربية. فلولا أن الترجمة كانت جيدة لما استطاع مسكويه أن يستوعب الفكر الفلسفي اليوناني إلى مثل هذا الحد. وهذا دليل على أن استيعاب الفكر والكتابة الفلسفية كان من المتانة بحيث أنه أتاح ممارسة هذا الفكر والسيطرة عليه مباشرة باللغة العربية. وبالتالي، لم يكن التفلسف عبارة عن نقل حرفي أو تقليد عبودي لفلاسفة اليونان. لم يكن مجرد نقل لمفاهيم أجنبية وتطبيقها بشكل آلي أو أوتوماتيكي على فكر لا يزال سجين اللغة القرآنية والدينية. لم يكن هناك نقل تعسفي لدى مسكويه

أو سواه من كبار المفكرين، وإنما كان هناك هضم حقيقي واستيعاب وإضافة وإبداع وليس فقط ترجمة.

ولكن بعد أن فقدوا كل احتكاك مع الخطاب الفلسفي، راح اليهود والمسيحيون والمسلمون الناطقون والكاتبون بالعربية ينكفئون على تراثاتهم الدينية ونصوصهم المقدسة. وهذا يعني أن الأرضية الفلسفية التي كانت تتيح لهم أن يعالجوا مشاكل مشتركة ويتناقشوا حولها قد اختفت بموت الفلسفة في العالم الإسلامي. عندئذ انقطعت اللغة العربية نفسها عن المعجم الفلسفي الخاص بكل فيلسوف، ومن هنا صعوبة التفلسف في اللغة العربية حالياً. فالفلسفة ماتت بعد موت ابن رشد مباشرة، أي قبل ثمانمئة سنة. وفي هذه القرون المتطاولة، تشكلت الفلسفة الحديثة في الغرب وامتلأت اللغات الأوروبية بمئات وآلاف المفاهيم الجديدة، في حين أن اللغة العربية ظلت مقطوعة عن هذه الحركة الإبداعية الكبرى؛ من هنا فقرها المدقع بالكلمات أو المصطلحات الدالة على النظريات الفلسفية الكبرى. لا ريب في أنهم حاولوا استدراك هذا النقص منذ عصر النهضة في القرن التاسع عشر، لكن الفجوة لا تزال كبيرة بين اللغات الأوروبية كالإنكليزية والفرنسية من جهة، واللغة العربية من جهة أخرى. لهذا السبب يجد الأساتذة الجامعيون صعوبة كبيرة اليوم في تعليم مادة الفلسفة للطلاب، هذا إذا ما كان مسموحاً بها أصلاً. فهناك بلدان محافظة لا تزال تشتبه بالفلسفة وترفض تدريسها خوفاً من أن تؤدي إلى الكفر أو تبعد عن الدين والله! وبالتالي، ليس من السهل هضم المفاهيم الفلسفية المتجددة والمتغيرة باستمرار. أقصد أنه ليس من السهل هضمها في اللغة العربية حالياً. يلزمنا وقت طويل لتحقيق ذلك بسبب تلك الفجوة الرهيبة وتوقف التطور الحضاري في الجهة العربية والإسلامية لعدة قرون. نقول ذلك خصوصاً أن الإنتاج الفلسفي المباشر باللغة العربية يظل نادراً، ويظل بالأخص لامبالياً بالمهام الفكرية الملحة والعاجلة. إنه يضيع وقته في أشياء ثانوية بدلاً من الاهتمام بالقضايا الأساسية التي لم تعد تحتمل التأجيل، وأهمها تفكيك الانغلاقات المزمنة، أي دراسة تراث الإسلام

دراسة علمية تاريخية كما فعلوا في أوروبا بالنسبة للمسيحية، فلا يوجد طريق آخر للتحرير غير هذا الطريق.

لكي أموضع كتاب مسكويه ضمن سياقه التاريخي، ولكي أكشف عن أهميته الاستثنائية، ولكي نفهم أيضاً سبب تهميشه ونسيانه لفترة طويلة، سوف أذكّر القارئ بشخص آخر تعرض للتهميش والعزل، هو أبو حيان التوحيدي، وهو معاصر كبير لمسكويه وأحد محاوريه في الساحة الثقافية للأدب بالمعنى الواسع والكلاسيكي للكلمة. لنحاول المقارنة بينهما من أجل إضاءة الموضوع وفهمه بشكل أفضل. نلاحظ أن مسكويه لا يشير في مؤلفاته عموماً ولا في تهذيب الأخلاق خصوصاً إلى النصوص التأسيسية للاعتقاد الإسلامي. أما التوحيدي، فيشمل في نظرة واحدة وفي مختلف مؤلفاته جميع العلوم الدينية والعلوم العقلانية دفعة واحدة. انظر «الامتاع والمؤانسة»، أو «المقابسات»، أو «الصداقة والصديق»، أو «البصائر والذخائر»، الخ. لقد فرض التوحيدي نفسه كأحد كبار المثقفين المتمردين النادرين في عصره. وفرض نفسه كفيلسوف ومفكر وكاتب أديب لا يشق له غبار، وربما كان أعظم كاتب في اللغة العربية أو الفكر العربي الإسلامي ككل. هذا وقد تعاطى مراسلات ذات جوهر فكري أدبي إنساني مع مسكويه، ونتج عنها كتاب «الهوامل والشوامل». ماذا يعني كل ذلك؟ يعني أن الخط الأخلاقي الفلسفي كان له جمهوره في ذلك الزمان كانت هناك أطر اجتماعية، أي فئات اجتماعية، مثقفة ومهيأة لاستقبال مثل هذا الفكر الفلسفي الإنساني المتجسد بمؤلفات مسكويه والتوحيدي وسواهما، وإلا لما انوجد وانتشر وازدهر إبان القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي. ولكن ماذا يحدث الآن في العالم العربي والإسلامي ككل؟ ماذا نلاحظ؟ نلاحظ أنه بدءاً من الثمانينات والتسعينات من القرن المنصرم، ضاقت الأطر الاجتماعية للمعرفة كثيراً وتقلصت ولم تعد مستعدة لاستقبال فكر مستنير كفكر التوحيدي أو مسكويه. كل الأطر الاجتماعية مجيشة من قبل الفكر الأصولي المتزمت والتوليد الخيالي للمجتمع، ولم يعد بالتالي مجال للاهتمام بالفكر العقلاني

أو الإنساني أو الفلسفي، وباتوا بالكاد يتسامحون مع مؤلفات التوحيدي ومسكويه أو يقبلون بوجودها، وهي في الغالب مهملة ومنسية ويُمنع تعليمها في الثانوي. لا توجد في الساحة إلا كتب الأصوليين الفقيرة جداً من الناحية الفكرية والتي يغيب عنها البعد الإنساني تماماً.

قد ينتج سوء تفاهم من كلامي هذا. ربما يفهم البعض من هذه المحاجات والتذكيرات التاريخية بأنني أدعو للعودة إلى العصر الذهبي العربي الإسلامي كما يفعل بعض الحركيين الإيديولوجيين الذين لا يكفون عن تذكير الغرب بمديونيته للفكر والثقافة العربية. ولكن ما إلى هذا قصدت. مساري مختلف تماماً. أنا لا أدعو للعودة إلى الماضي أو إلى الاكتفاء بمسكويه والتوحيدي، وإنْ كان الاطلاع عليهما وعلى سواهما من كبار المبدعين مفيداً وضرورياً. ولكن مشاكل الحاضر لا تُحل عن طريق الماضي. ينبغي الاعتراف بأن الحركيين الغربيين من أمثال «سيلفان غوغنهايم» يمارسون العملية الاستفزازية نفسها وإنْ بشكل معكوس؛ فهو ينكر أن يكون للعرب أي دور في نقل مشعل الفلسفة والحضارة إلى أوروبا. انظر كتابه الذي أحدث ضجة هنا في باريس: «أرسطو في جبل السان ميشيل، الجذور الإغريقية لأوروبا المسيحية»[٢٢].

ينبغي العلم أن مهمة المؤرخ تكمن في استكشاف المضامين الحقيقية والمناهج والمواقف المعرفية والآفاق المعنوية لمؤلفي الماضي ومؤلفاتهم من دون أي مغالطة تاريخية أو ضلال إيديولوجي. ينبغي أن يدرسها بشكل موضوعي، كما هي، من دون أن يُسقط عليها أفكاره وهمومه الشخصية. ينبغي أن يتموضع في عصرها ويعيش أجواءها لكي يفهمها على حقيقتها ومن خلال منظورها هي، لا منظوره هو أو منظور عصره. على هذا النحو ينبغي أن ندرس التراث لكي نموضعه ضمن عصره ونكتشف المسافة التي

(22) Sylvain Gouguenheim, *Aristote au Mont Saint-Michel. Les racines grecques de l'Europe chrétienne*, Seuil, Paris 2008.

تفصلنا عنه، وإلا فسوف نخلط الماضي بالحاضر ولا نفهم شيئاً من شيء. وفي ما يخص النقطة التي تشغلنا هنا، أي علم الأخلاق، ينبغي العلم أن هدفي هو، بالإضافة إلى فهم مؤلفات الماضي بشكل تاريخي موضوعي دقيق، أنني أريد توضيح نقطتين أساسيتين:

الأولى، هي أنني أريد أن أفهم سبب نسيان الفكر الأخلاقي النقدي داخل السياقات الإسلامية ثم تصفيته نهائياً لاحقاً. ما هي النتائج المترتبة على ذلك بالنسبة للمجتمعات العربية والإسلامية؟

الثانية، هي الكشف عن شروط إمكانية الخروج السريع من النزعة التبجيلية المسيطرة على المسلمين والعرب اليوم، وكذلك ضرورة الخروج من النضال الحركي السياسي الانفعالي بغية أن نساهم أخيراً في نجاح البحوث العلمية عن التراث ونقل المعارف الجديدة. وهذا شيء يتطلبه تجديد الفكر الأخلاقي في العالم العربي والإسلامي ككل. ينبغي أن نعيد لهذا الفكر اعتباره في مواجهة ظاهرة انتشار العنف وتوسعه في جميع المجتمعات المعاصرة. فلو كانت هناك أخلاق حقيقية لما استُخدم الإسلام كسلاح فعال لارتكاب العنف والتفجيرات والاغتيالات.

من المعلوم أن المجتمعات العربية والإسلامية أوكلت مصيرها أو مستقبلها للإسلام الأصولي المتولد من إيديولوجيات الكفاح الوطني. لكننا نعلم بأن فعلها هذا، بالإضافة إلى جهلها بالغرب وإنجازاته الفكرية والثقافية والحضارية، قد أدى إلى انتشار العنف على المستوى العالمي، وهو عنف بنيوي ملازم لكل نظام سياسي. وفي الوقت نفسه، نعاني من انعدام الأدوات الفكرية الضرورية من أجل التمييز بين الأخلاق الكونية الإنسانية الطابع وبين الأوامر القطعية الدوغمائية والفتاوى المستخدمة من قبل جماعات الحركيين التابعين للإسلام السياسي. وهي عبارة عن جماعات بلا أي مشروع سياسي قادر على فتح أبواب المستقبل أو تشكيل مستقبل تحرري لكل الوضع البشري وليس فقط للطائفة أو القومية أو حتى المنطقة كلها.

ينبغي ربط القيم بالمسارات السائرة نحو آفاق الكونية أو ما هو قابل لأن يصبح كونياً. وهذه هي أول خطوة باتجاه العمل الضروري الذي لا بد منه من أجل تجاوز الفكر المانوي العتيق والأخلاق الثنوية المتمثلة دائماً بإقامة التضاد بين: الفضائل والرزائل، الخير والشر، الجميل والقبيح، الصح والخطأ... ينبغي العلم أن المجتمعات المحصورة بالأوامر القطعية للتضامنات الميكانيكية، وبالتصورات الخيالية، وباليقينات الخاصة بسرعة التصديق وسذاجته، كانت قد اكتفت، ولفترة طويلة، بالرؤية الثنوية والأحكام المانوية، وهي رؤيا تقول بأن الكون خاضع لمبدئين متعارضين أحدهما الخير والآخر الشر. نعم، إن الأصوليات من كل الأنواع والأشكال تعيد المجتمعات المعاصرة إلى الوراء، إلى هذه العقائد البالية التي عفى عليها الزمن. وهكذا نبتعد عن آفاق البحث التحريري الجاري حالياً من أجل تشكيل علم أخلاق كونية أو قابلة لأن تكون كونية: أقصد قابلة للتعميم على كل شعوب الأرض من دون استثناء. وهذه الأخلاق الكونية كان قد أرهص بها كبار المفكرين الإنسانيين لعصر النهضة الأوروبية وفلاسفة التنوير الأوائل. أقول ذلك وأنا أفكر بأشخاص من نوعية الفرنسي بيار بايل (١٦٤٧-١٧٠٧) ومعاصره الإنكليزي جون لوك (١٦٣٢-١٧٠٤). فقد دشنا الشك النقدي بعد مونتيني (١٥٣٣-١٥٩٢)، وجان بودان (١٥٣٠-١٥٩٦)، وديكارت (١٥٩٦-١٦٥٠)، وسبينوزا (١٦٣٢-١٦٧٧). وهذا الأخير يحتل مكانة خاصة لأنه دشَّن ووسَّع كثيراً حقل المعلومات والفكر عن علم الأخلاق. لقد دشَّن علم أخلاق جديداً يبتعد عن أرسطو والتأويلات القروسطية. انظر كتابه الشهير «الأخلاق». وبعدئذ جاء دور فلاسفة الموجة الثانية من التنوير وبخاصة فلاسفة الشك الثلاثة ماركس ونيتشه وفرويد. وفي عصرنا الراهن يمكن القول بأنه كانت لجان فرانسوا ليوتار ميزة فتح المناقشات الكبرى عن «عصر ما بعد الحداثة»، وعن شرط ما بعد الحداثة أيضاً. وهذه هي الموجة أو القفزة الثالثة من التنوير والحداثة، وهي موجة في طور الاستنفاد والتلاشي بعد أن أدت مهمتها وفعلت فعلها منذ أواسط السبعينات وحتى اليوم. إنها الموجة الثالثة من تلك الورشة الكبرى

التي لا يمكن استنفادها للحداثة. فالحداثة لا تُستنفد أو لا تنتهي إلا لكي تبدأ من جديد، وحلقاتها لا تزال متواصلة.

قدَّمنا في ما سبق عرضاً سريعاً لمسار الحداثة في أوروبا. وهذا المسار هو الآن في طوره لأن يحقق قفزة جديدة أو تجاوزاً جديداً بعد أنواع الفشل الكبيرة والجرائم التي حصلت إبان الحرب العالمية الثانية، ثم بعد الزعزعة التي أحدثتها مؤخراً تفجيرات ١١ أيلول / سبتمبر. ولكن في مواجهة هذه الوثبات والقفزات إلى الأمام في مجال الفكر والمعارف العلمية التي حققها الغرب الأوروبي-الأميركي، هناك التراجعات المتتالية لدى الفاعل التاريخي المواجه للغرب والمدعو بالإسلام، أو بالعالم الإسلامي، أو العربي الإسلامي، الخ. والواقع أن تسمية كل هذا العالم بالإسلام أو وضعه في كيس واحد يجمع ما هبَّ ودبَّ ويُدعى بالإسلام ليست تسمية دقيقة، لكننا لا نملك غيرها. فقد جرت العادة على إقامة المواجهة بين الإسلام والغرب. الملاحظة الضخمة الأولى بخصوص هذا العالم الشاسع الواسع الذي يضم العرب والأتراك والإيرانيين وسواهم هي التالية: ما عدا بعض الخطوات والانفتاحات العابرة على الحداثة الأولى لأوروبا، فإننا نلاحظ أن نضالات التحرير الوطني كانت قد أفشلت التيارات الإبداعية في العالم العربي والإسلامي منذ العشرينات من القرن الماضي. وهذه التيارات الإبداعية التي حاولت المساهمة في الديناميكية التاريخية للحداثة العالمية ظهرت في العصر الليبرالي العربي أو ما يدعى بعصر النهضة بين عامي ١٨٣٠ و١٩٤٠. إليكم مثالاً ساطعاً من بين أمثلة أخرى عديدة على هذا التفاوت التاريخي بين الغرب والإسلام، وهو مثال ذو قيمة كبيرة ويدفعنا دفعاً إلى التأمل والتفكير واستخلاص النتائج والعبر.

محمد بن عبد الوهَّاب (١٧٠٣-١٧٩٢) وإيمانويل كانط (١٧٢٤-١٨٠٤) كما ذكرت سابقاً متعاصران من الناحية الزمنية ولكن ليس الإبستمولوجية ولا المعرفية. فكل شيء يفصل بينهما فكرياً وثقافياً وعلمياً ودينياً. نحن الآن في القرن الثامن عشر: بالنسبة

للأول، يدخل الدين كلياً في دائرة اللامفكر فيه أو المستحيل التفكير فيه. بمعنى أنه لا يمكن للعقل أن يناقش العقائد الدينية أو أن يدرسها دراسة علمية تاريخية. أما بالنسبة للثاني، فالعكس تماماً. فالدين أصبح موضوعاً للتحليل العقلاني النقدي. ليس ذلك فحسب، إذ إنه بالنسبة لابن عبد الوهَّاب، الأمور أفدح بكثير؛ فالإسلام الذي كان يدعو إليه ويعلِّمه لمعاصريه والذي سوف يصبح لاحقاً النسخة الرسمية للسلالة السعودية يكرِّس جميع أنواع النسيان والحذف والتقليص لفكر العصر الذهبي ويحوِّل الدين إلى مجرد طقوس وشعائر شكلانية مرهقة. إنه يكرس إسلام عصر الانحطاط الذي نسي جميع إبداعات الإسلام الكلاسيكي وحذفها وصفَّاها من الوجود. ومعلوم أن إسلام العصر الذهبي كان تعددياً من الناحية العقائدية وذا مضامين إنسانية وانفتاح كبير على الفلسفة والثقافات الأجنبية. كل هذا قضى عليه ابن عبد الوهَّاب وحوَّل الدين إلى إكراه وقسر وانغلاق شديد. لقد تمَّ تشويه إسلام الحجاز بالقياس إلى إسلام المذهب الحنبلي الذي كانت له حتى القرن الثالث عشر شخصيات كبرى منفتحة على الأدب كتربية وثقافة.

وفي موازاة هذا الفقر الفكري المدقع لابن عبد الوهَّاب، وفي اللحظة نفسها، كان إيمانويل كانط يدمج الدين والله نفسه داخل عملية البحث الفلسفي النقدي من دون أن يلغي بالضرورة إنجازات العقل اللاهوتي التي حصلت داخل التراث المسيحي. كان ذلك إبان القرن الثامن عشر الثوري الانقلابي الرائع، وفي أوروبا ذات الأنوار الوليدة. نعم، إن فكر كانط يفجِّر من الداخل كل استخدامات العقل السابقة عن طريق تجديد المكانة المعرفية والمهام الأساسية لما دعاه بـ «العقل الخالص أو النظري» من جهة، «والعقل العملي» من جهة أخرى. ثم أضاف إليهما نوعاً ثالثاً من أنواع العقل هو العقل الديني أو اللاهوتي وذلك من خلال كتابه المعروف باسم «الدين ضمن حدود العقل فقط». والآن نطرح هذا السؤال: وماذا فعل الإسلام السعودي والإصلاح المزعوم لمحمد بن عبد الوهَّاب بميراث كانط؟ ثم ماذا فعلت المسيحية الأوروبية بميراثه ايضاً؟

إن هذه المقارنة تفتح أمامنا آفاق المعنى والمعقولية المُتجاهلة حتى الآن من قبل أديان التوحيد الثلاثة وليس فقط من قبل الإسلام المعاصر. إنها تعيدنا إلى المشاكل المطروح آنفاً بين الإيمان والعقل، أو العقل والإيمان، عن طريق إجبارنا على تحمل مسؤولية جميع الخصومات اللاهوتية المتراكمة بين الأديان الثلاثة. أقصد تحمُّل مسؤوليتها فكرياً عن طريق تفكيكها وتعزيلها وتخليصنا منها بالعلم والعقل والإيمان. بل ليس ذلك فحسب؛ ينبغي أن نتحمل المسؤولية الكاملة وبنفس الجدية النقدية لكل الصراعات الإيديولوجية الجديدة التي ظهرت منذ عام ١٩٤٥ حتى اليوم. تفرض علينا هذه المقارنة أيضاً أن نعيد التفحُّص النقدي لتلك المسألة الملحَّة المتمثلة بـ «الإصلاح» أو «الثورة» الدينية. فالدول الإسلامية لا تزال تستخدم هذين المصطلحين بشكل متساهل وكاذب، ما يتيح لها أن تشكِّل تصورات أسطورية-إيديولوجية تحيط كالهالة بالأمَّة الإسلامية المقدسة أو الأمة العربية المجيدة والعظمى. وهذا ما تفعله في الواقع، بشكل أو بآخر، جميع الدول والأمم وليس العرب أو المسلمون فقط. ففي فرنسا مثلاً، وفي الدول الأوروبية الأخرى، نلاحظ أن المناقشة التي دشَّنوها منذ بضعة أشهر حول الهوية الوطنية قد أتاحت للمؤرخين أن يكتشفوا الحقيقة التالية: إن المدرسة الإلزامية المجانية والعلمانية التي أسستها الجمهورية الثالثة قد غذَّت عقول أجيال وأجيال من تلامذة فرنسا بحكاية الرواية القومية للأمة الفرنسية المجيدة. وقد فعلت ذلك عن طريق استعراض قصص الأبطال القوميين والانتصارات العسكرية وسوى ذلك. لقد قدمت صورة نموذجية مثالية أسطورية عن شخصيات التاريخ الفرنسي من أجل تشكيل الوعي القومي وغرسه في أذهان الصغار. وهذا ما دعاه بعض المؤرخين بأماكن الذاكرة للأمة، أي أمجادها المتواصلة على مدار القرون: من جان دارك إلى نابليون الخ. وهذه العملية التربوية دامت من عام ١٨٧٠ إلى عام ١٩٦٠، أي حوالى القرن. وقد ساهم في تشكيل هذه الملحمة التاريخية الأسطورية العظيمة والمجيدة أجيال متتالية من أساتذة التاريخ الذين درسوا على أيدي فيدال دو لا بلاش وإرنست لافيس وغيرهما من الأساتذة الجامعيين

الكبار. لقد درّس هؤلاء الأساتذة طلاب الابتدائي والإعدادي والثانوي بكل سذاجة وحماسة هذه الملحمة التاريخية أو الرواية العلمانية الكبرى المشكِّلة للجمهورية الواحدة التي لا تتجزأ وللأمة الفرنسية المجيدة.

إن إعادة التفحُّص النقدي العامة هذه ينبغي أن تتم داخل حدود وآمال ما أدعوه بـ «العقل المنبثق الجديد الصاعد». وهو ما يدعوه الآخرون بـ «عقل ما بعد الحداثة»، لكنني أفضِّل التسمية الأولى. وهذا العقل الجديد الصاعد هو على غرار ذلك العقل الذي انبثق إبان الأنوار الأولى والذي رفع رايته عالياً الفلاسفة الكبار والكتاب والشعراء والفنانون. واليوم نلاحظ أن العلوم الإدراكية، وعلوم الحياة والبيولوجيا، وعلوم الإنسان والمجتمع، هي التي تبلور الأدوات الجديدة للفكر والمعقولية وتجعلها تنبثق. وبالتالي نحن نشهد الآن عصر أنوار جديداً. قلنا سابقاً إنه في القرن الثامن عشر كان محمد بن عبد الوهَّاب يكرِّس تخلُّف العقل الإسلامي بالقياس إلى ماضيه الإبداعي المجيد وبالقياس إلى ما يمكن أن يكون عليه مستقبله من تفتُّح وازدهار. وفي الوقت نفسه، كان الفيلسوف الألماني الشهير كانط وغيره من المفكرين الأحرار يفتحون أمام عقل الأنوار الأوروبية آفاقاً جديدة رائعة لم تكن تخطر على البال، آفاق المعنى والمعرفة والتأويل العقلاني الفلسفي النقدي. والشيء نفسه يحصل الآن ويتكرر، حتى لنكاد نقول: ما أشبه الليلة بالبارحة! فكبار رجال الدين المسلمون يفعلون اليوم ما فعله ابن عبد الوهَّاب بالأمس. إنهم يغلقون النوافذ والأبواب: أقصد نوافذ العقل النقدي المؤدية إلى التحرير الكبير للشرط البشري. انظر شيوخ الفضائيات!

هكذا نلاحظ أن انعكاس الزمنية التاريخية بين عالم الإسلام وعالم الغرب يتفاقم أكثر فأكثر بدلاً من أن يتقلص. وهو انعكاس بدأ منذ القرنين الثالث عشر والرابع عشر ولا يزال مستمراً، بل متزايداً ومتسارعاً، حتى يومنا هذا. وأقصد بذلك أنهم كلما تقدموا تأخرنا. وهكذا يبدو الزمن الإسلامي أو العربي معاكساً للزمن الأوروبي.

والمسؤول الأول عن كل هذا التقهقر والتدهور والتراجع هو أنظمة الحزب الواحد التي استلمت الحكم بعد الاستقلال. فهذه الأنظمة فشلت فشلاً ذريعاً في مجال التنمية والتعليم وكل شيء، لأن المدرسة التي أنشأوها في كل مكان بعد الاستقلال رسَّخت التخلُّف الفكري بدلاً من أن تساعد على تنمية ملكات الإبداع والابتكار لدى تلامذة العرب والمسلمين عموماً. لقد فاقمت وراكمت الآثار السلبية للتعليم الأصلي[٢٣] أو الابتدائي. يضاف إلى كل هذه العوامل السلبية انعدام البحث العلمي تقريباً في البلدان العربية والإسلامية عموماً، كما انعدام المؤسسات التعليمية والتربوية الحديثة لتدريب وتشكيل الكوادر التعليمية أو الأساتذة. ولا ينبغي أن ننسى الضغط الثقيل جداً الذي تمارسه المخيالات الاجتماعية الهائجة المستثارة من قبل الخطابات القومية المرتكزة على نسيج متراص من المغالطات التاريخية الاستلابية بالنسبة للروح. من هنا شيوع العقلية المُستلَبة فكرياً لدى الشبيبة والجمهور بشكل عام. لا أحد قادر على أن يفكر بشكل سليم أو أن يفهم الواقع والتراث كما هما بشكل صحيح لأن الجميع مستلَبون عقلياً، إما من قبل الخطاب القومجي وإما من قبل الخطاب الأصولي وإما من قبل الاثنين معاً. من هنا صعوبة تحرير الوعي العربي أو الإسلامي ككل. وبما أن رؤساء الدول يتمتعون بمكانة القائد التاريخي الذي لا يمكن أن يتزحزح من مكانه أو ينزل عن عرشه، بل هو أبدي سرمدي، فإن شعوباً بأسرها تغوص في ما كنتُ قد دعوته سابقاً بـ «الجهل المقدَّس»، أو «الجهل المرسَّخ مؤسساتياً»، أي المرسَّخ في المؤسسات التعليمية والسياسية وسواها.

---

(٢٣) لا أستطيع التوقف مطولاً عند الجذر اللغوي العربي لكلمة «أصل» بكل معانيها الحافة والمحيطة. ومعلوم أن جمعها أصول والنعت أصلي. إن الكلمة تعني في ما تعنيه الجذر والأساس والمصدر الأولي الخ. وكل هذا يحيلنا إلى النص القرآني، وإلى كتب الحديث، وإلى أمهات كتب الفقه التي ألّفها مؤسّسو المذاهب والتي تنص على الشريعة أو القانون الديني. بالطبع إن ذلك كله محصور داخل الفترة التدشينية للإسلام (٦١٠-٦٣٢)، ثم الفترة التكوينية التي تلتها (٦٣٢-٨٤٨)، ثم الفترة الكلاسيكية أو العصر الذهبي (٨٤٨-١٤٠٦). وهي الفترات الكبرى المتلاحقة من تاريخ الإسلام المعتبر أنه هو وحده دين الحق أو الدين الصحيح المرضي عنه صراحة والمقبول عند الله. انظر بهذا الصدد كتابي:

M. Arkoun, *La Pensée Arabe*, P.U.F. 2010.

ضمن هذا الإطار المقارن نفهم الأمور بشكل أوضح ونستطيع تقويم ما يمكن التفكير فيه وما يستحيل التفكير فيه على مدار القرون في كل تراث فكري. كما يمكن تقويم الممكن التفكير فيه واللامفكَّر فيه وتراكماتهما في أي تراث كان. هذا المبحث الفكري الهام لم يتعرض للدراسة والمناقشة على الرغم من مئات الحوارات واللقاءات التي جرت بين الأديان منذ أيام المجمع الكنسي المشهور باسم «الفاتيكان الثاني» وحتى اليوم. ربما لمَّح بعضهم إليه تلميحاً ولكن من دون معالجة حقيقية، هذا كل ما في الامر. إن هذا البحث الفكري إذا ما قام به أحدهم سوف يدشّن بالتأكيد منظورات جديدة حول السمات الخصوصية، الإيجابية والسلبية، لكل تراث من التراثات الفكرية أياً تكن. إن هذا العمل الضروري الذي لا بد منه كان قد أُنجز من قبل باحثين موزَّعين في شتى أنحاء العالم. انظر إنجازات الاستشراق الألماني مثلاً أو الفرنسي أو الأنغلوساكسوني. هناك أبحاث عديدة رائعة تضيء التراث العربي الإسلامي بشكل لم يسبق له مثيل. لكن العديد من هذه الأبحاث الثمينة لا تزال مجهولة بل حتى مدانة من قبل الأصوليين، أي في كل مكان تهيمن عليه مسلَّمات العقيدة الإيمانية والتعليم الديني التقليدي. ينبغي العلم أن «الجهل المقدَّس» يملك تلك القدرة العجيبة على تحويل كل ما ينتجه الفاعلون الاجتماعيون ويتلاعبون به ويؤسطرونه ويؤدلجونه عبر التاريخ إلى يقينيات إيمانية مضمونة من قبل الله أو مخلوعة عليها القداسة الإلهية. ولكن من الذي سيتجرأ على تبيان الفرق الكبير بين الفكر التاريخي النقدي من جهة، وبين الإيديولوجيا الرسمية المنشورة على أوسع نطاق من قبل الأنظمة الحاكمة ومثقفيها وشيوخها المدجَّنين من جهة أخرى؟ من يتجرأ على أن يفتح فمه في العالم الإسلامي وبخاصة في ما يتعلق بالدين؟ إما أن تكرر الكلام نفسه المجترَّ منذ مئات السنين وإما أن تسكت. هناك مسافة كبيرة تفصل بين علم التاريخ التأملي الحديث النقدي، وبين كتب التاريخ البدائية الرسمية المراقبة من قبل الأنظمة وشيوخها ومثقفيها والمملاة إملاءً على الجميع من قبلهم والمنشورة على أوسع نطاق داخل المجتمع ومؤسساته التعليمية والتربوية.

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

في موازاة النسخة العقلانية المركزية الأرسطوطاليسية من الفكر الأخلاقي، راحت النسخة الأسطورية المركزية لفكر أخلاقي آخر تفرض نفسها. وهي نسخة خيالية مثالية طوباوية مستمدة من التجربة الروحية للإنسان أو من تجربة الإنسان مع الألوهة والتقديس، وتمثّل تجارب تعددية بتعدد الأديان والتراثات الروحية. من بين هذه التجارب نلاحظ أن التجربة التوحيدية للتقديس الإلهي تمايزت عن سواها بواسطة مجابهتها أو مقارعتها القديمة جداً مع النسخة العقلانية المركزية لأرسطو. بدءاً من أفلاطون وأرسطو، راحت التوترات الصراعية بين الميتوس واللوغوس (أي الأسطورة والعقل) تولِّد نسختين ضخمتين جداً من النصوص الهائلة. ولا تزال هاتان النسختان في تجلياتهما الفكرية والثقافية والأدبية والفنية والفلسفية تشكلان حتى يومنا هذا مرجعيات كبرى ومجالات للتحري الاستكشافي والبحث العلمي والتساؤلات التي لا تزال مفتوحة. إذ أقول ذلك، فإنني لا أريد العودة إلى عصر الطوفان لكي أميّع الأمور وأبعثر مقالنا عن علم الأخلاق في متاهات فضول معرفي عتيق عفى عليه الزمن، وإنما أشير إلى إشكالية مركزية لا تزال حتى الآن غير منتشرة كثيراً في الثقافات الكبرى المعاصرة. والشيء التناقضي الذي يدعو للاستغراب والعجب هو أن الضغط السياسي للأصولية الراديكالية - التي أجمعَ العالم كله على إدانتها - هو الذي يدفع الباحثين المعاصرين إلى تعميق بحوثهم عن العلاقات بين الدين والسياسة. وهو الذي يجبر المفكرين على إعادة فتح الملفات التي تم تجاهلها أو إغلاقها قبل الأوان من قبل الفكر العلموي لا العلمي، والتاريخوي لا التاريخي، والفيلولوجي المتطرف، والعلمانوي لا العلماني، والإيديولوجي، والفاشي. وهذه التيارات جميعاً هيمنت على القرن التاسع عشر الأوروبي وحتى النصف الثاني من القرن العشرين. ونلاحظ أيضاً أنه يوجد حتى اليوم في المجتمعات الغربية الأكثر تقدماً باحثون وأساتذة جامعيون لا يزالون تقليديين في تفكيرهم وغير مطلعين على الطفرة المعرفية الحديثة. إنهم مطّلعون قليلاً جداً أو

حتى غير مطَّلعين على الإطلاق على الفرضيات الاستكشافية الثلاث المنتشرة الآن في الأوساط الطليعية التي تطبّق أحدث مناهج علوم الإنسان والمجتمع. هذه الفرضيات الثلاث هي:

أولاً: إن المضامين المعاشة من تاريخ البشر ما هي إلا عبارة عن فبركة اجتماعية لما ندعوه بالواقع، والحقيقة، والمشروعية الحقيقية، والشرعية الرسمية، والاعتقاد الديني، والإيمان، والدين، والدستور، والقانون، والقيمة، الخ. بمعنى آخر، إن المجتمع هو الذي يخلق ذلك كله.

ثانياً: إن الصيرورات أو العمليات الاجتماعية واللغوية لهذه الفبركة المتواصلة مرتبطة بـ «ذاكرات جماعية» وبمخيالات اجتماعية صراعية. وهي ذاتها مرتبطة بشكل لا ينفصم بالأطر الاجتماعية المهيمنة للإدراك الحسي والتصوُّر والتأويل والمعرفة.

ثالثاً: عندئذ تطرح نفسها مشكلة الدور الفعلي الذي يلعبه العقل التحليلي، الاستقرائي، الاستنباطي، العقلاني المركزي، النقدي، المواجه بلا انقطاع للفبركات التوسُّعية للحكايات الكبرى المؤسسة لكل فئة اجتماعية.

وهكذا ينضاف إلى الفرضيات الأولى المفهوم التفجيري التالي: «التأسيس الاجتماعي للروح البشرية» نفسها أو للفكر البشري ذاته[٢٤].

كنت قد تحدثت عن فرضيات استكشافية، أي فرضيات ينبغي أن تخضع للامتحان، فإما أن تَثبت صحتها فتُقبل وتترسخ، وإما أن يَثبت خطؤها فتُرفض وتسقط. وهذه هي منهجية البحث العلمي الحديث. وبهذه الطريقة نتحاشى السقوط في النزعة الدوغمائية المتحجرة. وينبغي تطبيق هذه المنهجية على كافة مجالات البحث العلمي وعمليات نقل

---

(٢٤) أكثّف في هذه العبارة الواحدة مرجعيات فكرية كثيرة أو إشارات إلى أعمال إبداعية ونظريات ابتكارية لبعض الباحثين من أمثال: بيتر بيرجيه، وقسطنطين كاستورياديس، وبيار بورديو، وروفين أوجيان، وكلود جيرتز، الخ. للاطلاع على مراجع أوسع أحيل القارئ إلى كتابي: النزعة الإنسانية والإسلام، مصدر مذكور سابقاً.

المعرفة أياً تكن. وهذه الطريقة تمثّل بالنسبة لباحثين كُثر موقفاً إبستمولوجياً ومنهجياً كان النقد الفلسفي ومكتسبات علوم الإنسان والمجتمع قد برهنا عليه بشكل واسع وإلى حد كبير. والسؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: ماذا نفعل إذن بذلك الموقف الذي لا يقلّ رسوخاً والذي يهيمن سوسيولوجياً على العدد الأكبر في المجتمع؟ وأقصد به الموقف الذي يُخضع تصرفات الفاعلين الاجتماعيين للتعاليم والأحكام المضمونة من قبل الله أو من قبل تراثات الحكمة العريقة السائدة في ثقافات كثيرة. إن المجابهات الجارية حالياً بين أتباع نظرية الخلق، وأتباع نظرية داروين التطورية تشهد يومياً على الصدامات بين هذين الموقفين «للعقل»، وهي صدامات بلا أي منفذ أو نتيجة. وعلى هذا الصعيد تتموضع أيضاً المماحكات الجدالية التي لا تؤدّي إلى أي نتيجة حول الحجاب، والبرقة، والمنارات الخاصة بالمساجد، ونواقيس الكنائس، والتطبيق الحرفي للشريعة أو ما يدعى بقانون الله، والنزعات الطائفية، الخ. وهي مناقشات مندلعة بين المتدينين التقليديين من جهة، و«الرد» العلماني عليهم من جهة أخرى.

ينبغي العلم أن العقل الجديد المنبثق الصاعد (أو عقل ما بعد الحداثة) يرفض كل موقف جامد ويقيني نهائي للعقل. إنه يفتح صدره لكل المشاكل والصراعات والخلافات، ويلتزم تجاه كل ذلك بالموقف المعرفي التالي: الموقف المنفتح للفرضيات الاستكشافية حول كل المناقشات المندلعة في المجتمع. وتنتج من هذا الموقف الجديد للعقل أخلاقية التواصل بين مختلف الأطراف، والتبادل، والتفاعل، والبحث العلمي، والنقل البيداغوجي التدريجي للمعرفة إلى الآخرين. ينبغي العلم أن الموقف الدوغمائي للفلسفة الوضعية وللمنهجية التاريخية-النقدية اللتين ازدهرتا في القرن التاسع عشر كان قد دعم العلم الاستعماري والاستخدامات الفاشية والستالينية للعلوم في عزّ السياق الأوروبي. وينبغي العلم أيضاً بأن هذه التطرفات تعود الآن من جديد في بعض الأوساط الغربية وعلى يد بعض الأقلام الأوروبية والأميركية كرد فعل على العودة المتبجّحة والعدوانية للأصولية الإسلامية السياسية. وبالتالي، إن التطرف الحاقد موجود

في كلا الطرفين وليس في الجهة الإسلامية وحدها. وهذا موضوع يخص الأخلاق بامتياز أو بالأحرى انعدام الأخلاق. ولكن غالباً ما يمررونه تحت ستار من الصمت لكي يحافظوا، ظاهرياً، على الطابع الكوني لفلسفة الأنوار وحقوق الإنسان. نقول ذلك خصوصاً لأن المتاجرة السياسية بحقوق الإنسان شيء وارد من قبل بعض الأطراف الغربية المهيمنة، بل يحصل ابتزاز أحياناً، وهذا ما يفرغ فلسفة حقوق الإنسان من محتواها وقيمتها العظيمة.

لماذا أقول ذلك؟ لأنهم يصرخون ويستنجدون بـ «فولتير» من أجل مواجهة زحف البرابرة الأصوليين على أوروبا أو غزوهم للغرب! إنهم يفعلون ذلك بدلاً من التركيز على أولوية علم الأخلاق وأسبقيته بالنسبة لكل ثقافات العالم؛ فثقافة من دون أخلاق لا معنى لها حتى لو بلغت ذروة التقدم العلمي والتكنولوجي. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، ينبغي العلم أن كل الثقافات البشرية مرشحة لأن تتوصل إلى الكونية المستنيرة يوماً ما حتى لو اختارت مؤقتاً التراجع والانغلاق داخل سياجها العقائدي الدوغمائي حيث ينصهر الديني والسياسي في ملغمة تفجيرية هائلة تؤدي إلى تخريب العقل وإفساده كلياً. وهذه هي حالة الثقافة الإسلامية حالياً. لكنها حالة مؤقتة لن تدوم.

على ضوء هذه الملاحظات والتدقيقات المعرفية والإبستمولوجية، ينبغي أن نعالج المسألة الحساسة المتعلقة بـ «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في التراث الإسلامي». وهي مسألة أخلاقية بامتياز. ولكن أي أخلاق؟ هل يمكننا أن نطبّق اليوم أخلاقية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كما يفعل المؤمنون التقليديون تحت تأثير الجهل المقدَّس والجهل المعمَّم مؤسساتياً؟ تلاحظون أننا نواجه بذلك مرحلة حاسمة من مراحل تقلبات علم الأخلاق أو المسألة الأخلاقية في الإسلام المعاصر. لقد وصلنا إلى صلب الموضوع. ولكن ما سأقوله الآن عن الإسلام ينطبق على جميع التراثات الدينية ضمن مقياس أنها جميعها ينبغي أن تراجع ذاتها ضمن ظروف معرفية جديدة ومشتركة لدى كل مواطني العالم

اليوم. يضاف إلى ذلك أن الإسلام يندرج داخل خط التراث التوراتي والإنجيلي في الوقت الذي يبتعد عنه عن طريق احتجاجاته الشديدة اللهجة ضده وعن طريق قطيعاته اللاهوتية العنيفة والخشنة معه. انظر موقف القرآن من اليهود والمسيحيين. إنه يستخدم نفس الأساليب الأدبية ونفس النظرة الأسطورية التاريخية لكي يعبر بواسطة «قصص مصغَّرة» عن الشروط المحسوسة التي تنبثق فيها وتتشكل القيم المستحسنة التي ينبغي اتباعها والقيم القبيحة التي ينبغي تحاشيها. فالأخلاق يتم التعبير عنها بشكل قصصي مجازي لا بواسطة خطاب عقلاني مركزي أرسطوطاليسي. والصياغة اللغوية المركزية التي تعبِّر عن «أخلاقية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» وردت سبع مرات في القرآن ضمن سياقات ومناسبات مختلفة. اليكم مثالاً عنها الآن إحدى السور الأكثر انتشاراً اليوم بين المسلمين:

﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾. (آل عمران: ١٠٤).

كيف نفهم هذه الآية؟ كيف نشرحها؟ ينبغي العلم أن الكلمتين العربيتين «معروف» و«منكر» تحيلاننا إلى معجم لفظي غني، لكنه اجتماعي-أخلاقي أكثر مما هو ديني. إنهما تدلان على التصرفات الحسنة أو السيئة المتعلقة بقانون «العرض» أو الشرف. وهو قانون كان مُتَّخذاً كذروة عليا لتقويم ما هو خير وما هو شر في المجتمع العربي قبل ظهور القرآن. ثم جاء التطبيق الطويل للأمر القرآني القطعي لكي يعدِّل قانون العرض السائد في كل فئة اجتماعية محددة من قبل عصبية القرابة والذاكرة الجماعية. قلت جاء لكي يعدل منه أو يغيره أو يؤكد عليه ويرسخه كما هو. نقول ذلك ونحن نعلم أن كل ذاكرة جماعية تتشكل بواسطة القصص الصغيرة التي تعرض الأمور بشكل أدبي نقدي من أجل استحسان التصرفات العملية أو تأكيدها ضمن منظور المحافظة على العلاقات الاجتماعية لنظام العُرف. قلت من أجل استحسانها ولكن ذلك قد يكون من

أجل النصح بالإقلاع عنها أو استهجانها أو إدانتها. كل ذلك يتوقف على طبيعة الأعمال والتصرفات.

كان المستشرق الإنكليزي ميكائيل كوك قد نشر دراسة أكاديمية ضخمة بأكثر في سبعمئة صفحة[٢٥] عن كيفية تشكُّل الأخلاق الإسلامية المشتركة السائدة عبر القرون. وهي دراسة موثقة جيداً وغنية بالمصادر والمراجع والبراهين، فهي تستعرض أفكار مختلف المذاهب والفرق الإسلامية حول الموضوع. وعن طريق هذه الدراسة كشف ميكائيل كوك بوضوح عن الاستمرارية التاريخية والأهمية النفسانية-الاجتماعية والأبعاد السياسية والأخلاقية التي جبلت الأخلاقية الإسلامية المشتركة عبر القرون وبلورتها. وهي أخلاقية غذّتها المُعاشات المختلفة لعدد كبير من الفئات الاجتماعية، والذاكرات الجماعية، والمجتمعات البشرية. واليوم، إن العديد من الأمم أو الدول الإسلامية التي هي في طور التشكل ضمن ظروف إيديولوجية أبعد ما تكون عن السيطرة عليها. ونلاحظ أن السمة المشتركة الجامعة لهذا الإنتاج الأخلاقي الإسلامي هي عبارة عن نوع أدبي يتموضع في منطقة وسطى بين الثقافة الشفهية والثقافة الفصحى المكتوبة. إن هذا النوع الأدبي والقصصي الأخلاقي هو عبارة عن نوع تعليمي إرشادي مرتبط بالفعاليات والمخيالات الشعبية أكثر مما هو مرتبط بالفعالية العقلانية للإنتاج الديني الفصيح الرسمي. إنه عبارة عن رابطة تواصلية بين المُعاش اليومي وتجلياته العفوية. وهو معروض على هيئة قصصية ومُخرَج إخراجاً أدبياً مرفقاً بنقد ساخر ولاذع مليء بالفكاهة والدعابة ومناسب تماماً لاستقبال الجمهور الذي يرحّب به بكل حماسة. فعامة الشعب لا تفهم إلا عن طريق القصص والأمثال المسلية والجذابة والمعبرة في آن. ومعلوم أن الجمهور هو مصدر هذا النوع من الإحالات إلى القصص التوراتية والإنجيلية والقرآنية ذات الفعالية التأثيرية الهائلة. إنه مصدرها وهدفها في آن معاً.

---

(25) Michael Cook, *Commanding Right and forbidding Wrong in islamic thought*, Cambridge University Press 2000.

يفتتح السيد كوك فصله الأول بقصة قصيرة عن ذلك الصائغ أو الجوهري من مدينة مرو في خراسان حيث جاء أبو مسلم لكي يستقر هناك عام ٧٤٨ ميلادية. وقد تجرأ هذا الصائغ المتواضع على الاقتراب من الفاتح الكبير المنتصر وقال له: «لا أرى عملاً صالحاً أكثر من إعلان الجهاد ضدك باسم الله. ولكن بما أنني لا أمتلك القدرة على ذلك بيدي فسوف أفعله بلساني. لكن الله سيراني يوم الحشر وباسمه أكرهك».

بعد أن سمع أبو مسلم الخراساني هذا الكلام، قطع رأس الرجل فوراً كما يروي لنا المؤلف السارد للقصة، أي السيد ميكائيل كوك نفسه. ولكن بعد قرون من ذلك التاريخ، ظل قبره معروفاً وتحول إلى مزار يتبرَّك به الزائرون في وسط مدينة مرو (المصدر السابق، ص٣). وفي الصفحتين العاشرة والحادية عشرة يروي المؤلف قصة قصيرة أخرى أكثر بلورة أو إتقاناً من الناحية الأدبية، أي أكثر سطوعاً وتأثيراً من حيث قوتها التعليمية والإرشادية؛ وهي تحدِّثنا عن شخص متديِّن إلى حد التزمُّت غير مسمى في الرواية. هذا الرجل صادف الخليفة المأمون في الطريق وهو ماش مع أحد قادته العسكريين فرفض أن يسلم عليه. وقد لامه على إفساد جيشه بثلاث طرق: أولاً عن طريق السماح ببيع الخمر في المعسكر، وثانياً عن طريق ترك الجواري الصبايا يفترشن أسرتهن من دون حجاب يمنع الجنود من رؤيتهن، وثالثاً عن طريق السماح بالمنكر والشر. ما كان رد فعل الخليفة؟ لقد كلف نفسه عناء الرد على هذا الرجل نقطة بعد نقطة ولم يقتله كما فعل أبو مسلم مع الصائغ. وقام بذلك عن طريق استخدام منهجية التوليد السقراطية، أي التوصل إلى الحقيقة عن طريق استجواب مخاطبك خطوة بعد خطوة ومرحلة بعد مرحلة. وكشف بواسطة كل سؤال عن مدى التطرف والجهل والضرر الذي يؤيده «الاستخدام الظلامي للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، وهو استخدام قائم على الممنوعات والمحظورات والردع والزجر والقمع. ولا يزال هذا الأسلوب سائداً في بعض البلدان الإسلامية حتى الآن، حيث يلاحقون الناس إلى داخل بيوتهم أحياناً. لا تزال هذه القصة حتى الآن تحافظ على كل مذاقها الأدبي، كما

تحافظ بالأخص على المتانة الفكرية والثقافية لموقف المأمون، ليس فقط من أجل إدانة مواقف المغالاة المشابهة لمتزمتين يزعمون أنهم مؤمنون، وإنما أيضاً من أجل تقييم حجم الكوارث الناتجة من سياسة الأسلمة الرسمية المتبعة منذ تأسيس حركة الإخوان المسلمين عام ١٩٢٨. وهي أسلمة قمعية تريد تعميم أخلاقية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على المجتمع بالقوة. لا تأكل كذا، لا تشرب كذا، لا تلبس كذا، الخ.

يلفت انتباهنا حقاً هنا ذلك الموقف العقلاني الذي اتخذه المأمون. ومعلوم أنه كان أحد الخلفاء أو القادة المسلمين الذين انتهجوا عن قصد ومارسوا عملياً ما سأدعوه بسياسة «العقل المستنير». وقد حصل ذلك إبان خلافته في بدايات القرن التاسع الميلادي (٨١٣-٨٣٣). إن الأسئلة المحنكة التي يعزوها الراوي إليه أو يرويها على لسانه تعبِّر بوضوح عما كنت قد دعوته بـ «الأدب الفلسفي» الموضوع في خدمة الفئات الاجتماعية المثقفة القادرة على تلقِّي تعاليم التيار الفكري للمعتزلة وأفكاره. وهذا الأدب الفلسفي هو الذي ساد في العصر الكلاسيكي كما قلنا سابقاً، أي العصر الذهبي من عمر الحضارة العربية الإسلامية. هناك سؤال سوسيولوجي أو اجتماعي يطرح نفسه هنا وهو: ما الذي كان يقوله الواعظون الحنابلة للمؤمنين الذين يملأون جوامع بغداد في تلك الفترة العصيبة من التوترات والصراعات بين كلا التيارين اللاهوتيين-السياسيين؟ قصدت بالطبع الصراع بين المعتزلة والحنابلة. نلاحظ أن السؤال نفسه يطرح نفسه اليوم بالنسبة للمواعظ وخطب الجمعة التي يلقيها أئمة المساجد هنا في أوروبا وأميركا، أي في الغرب كله. وهذا السؤال ينطبق بالدرجة الأولى على الشيوخ الأكثر تحمُّساً وتزمُّتاً، هؤلاء الشيوخ الذين استمعَ إليهم أو إلى أمثالهم الخليفة المأمون شخصياً. للأسف إن الرؤساء والزعماء العرب والمسلمين اليوم ما عادوا جريئين ومستنيرين كما كان عليه الحال أيام المأمون. فهم يزايدون على بعضهم البعض في التزمت الديني لكي ينالوا رضى الشيوخ، وبخاصة أولئك الذين تخرَّجوا من المدارس والجامعات الوهَّابية. ومعلوم أنهم يستشهدون هناك بإمام المذهب أحمد ابن حنبل (م. ٨٥٥) في كل المناسبات، ولكن من

دون أن يموضعوه أبداً ضمن سياقه التاريخي أو داخل الساحة الدينية التي كانت سائدة آنذاك في مواجهة الساحة الفكرية والفلسفية التي كانت في طور الانبثاق والتشكُّل بفضل سياسة المأمون المستنيرة. ينبغي على المؤرخ النقدي اليوم أن يتوقف مطولاً عند هذه التجربة الأولى التدشينية: أقصد تجربة الصراع الذي اندلع لأول مرة في الساحة الإسلامية بين التيار الديني والتيار الفلسفي، أو التيار الحنبلي والتيار المعتزلي. فالواقع أن هذه التجربة دشَّنت صراعاً مستمراً، لكنَّ رهاناته الحقيقية كانت قد طُمست دائماً من قبل المتخاصمين «الدينيين» كما «اللاهوتيين-الفلسفيين». ينبغي العلم أن وصول المتوكل إلى سدة الحكم عام ٨٤٨ ميلادية أضعف التيار اللاهوتي-الفلسفي، أي تيار المعتزلة بالذات. فقد اختار هذا الخليفة تقوية المذهب السنِّي الأرثوذكسي، أي الحنابلة. ثم لحقت بالمعتزلة هزيمة أخرى أكثر خطورة عام ١٠١٧ في عهد الخليفة القادر. ومعلوم أنه أمرَ بقراءة الاعتقاد القادري في كل جوامع بغداد باعتباره يمثل «الاعتقاد الإسلامي الوحيد الصحيح»، وهذا ماندعوه بـ«الأرثوذكسية» في المصطلح الأجنبي، وهو عبارة عن عقيدة سنِّية متشددة تدين المعتزلة وكل من ينتمي إليهم. لذلك اختفى مذهب المعتزلة عن الأنظار وراح يعيش بشكل سرِّي في اليمن الزيدي بعيداً عن العاصمة بغداد.

ينبغي العلم أن الصراع اللاهوتي-الفلسفي لم ينتهِ بانتهاء ذلك الصراع المتصلب والضيِّق بين الحنابلة والمعتزلة، وإنما راح يستمر بعده ويتجاوزه. وقد تعرض لتقلبات تاريخية عديدة بعد ذلك، وهي تقلبات لا أستطيع التوقف عندها تفصيلاً هنا. وينبغي العلم أيضاً بأن مصير علم الأخلاق وآداب التصرف والسياسة في العالم الإسلامي مرتبط مباشرة بمصير العلاقات الصراعية أو غير الصراعية بين اللاهوت والفلسفة. ومعلوم أن آخر ممثل لهذا الصراع في تاريخنا وأكبر ممثل له هو ابن رشد. أما في السياق الأوروبي فيتحدثون غالباً أكثر فأكثر عن «اللاهوت السياسي» كمضاد أو مقابل لـ«الفلسفة السياسية» التي انتهى بها الأمر إلى الانتصار في القرن الثامن عشر،

أي عصر التنوير. وعندئذ راح عقل التنوير يمارس سيادته الفكرية والعلمية العليا ولم تعد الكلمة الأولى للاهوت الديني المسيحي كما كان يحصل سابقاً طيلة قرون وقرون. وأصبح التقدم العلمي بدءاً من ذلك التاريخ يمثل الذروة العليا بالنسبة لكل مشروعية سياسية، وكذلك بالنسبة للتصديق على كل حقيقة علمية في ظل السيادة العليا للجماعة العلمية الدولية. لكن ذروة القانون الإلهي لم تختفِ بسبب ذلك أو على الرغم من ذلك. الشيء الوحيد الذي حصل هو أن علم اللاهوت أصبح محصوراً في الأديرة المسيحية والمعاهد الدينية التي تخرِّج الإكليروس المسيحي، أي رجال الدين، بل إنه طُرد من الجامعة الفرنسية بعد أن أصبحت علمانية. وأما في بلدان الغرب الأخرى، فلم تُلغَ كليات اللاهوت من الجامعات بل أصبحت مفصولة كلياً عن كليات الفلسفة؛ فكلية اللاهوت المسيحي في ألمانيا تقف في مواجهة كلية الفلسفة أو في مكان بعيد عنها في حين أنهما كانتا كلية واحدة مندمجة في السابق.

أما في الناحية الإسلامية فالوضع معكوس، إذ إن الدين كانت له دائماً الأولوية والأسبقية على كل شيء، وهذا على مدار التاريخ منذ أقدم العصور وحتى اليوم، ولا يمكن للفلسفة أن تنافسه بأي شكل. أما التيار المعتزلي، فقد كان يشكل استثناءً وفاصلاً قصيراً في عهد المأمون وجيل مسكويه والتوحيدي الذي تلاه. كان إشعاعاً عابراً سرعان ما انطفأ. يضاف إلى ذلك أن هذا التيار العقلاني المعتزلي كان محصوراً بالأوساط الحضرية في المدن الكبرى ولم يصل إلى أعماق الشعب. ولحظة ابن رشد كانت أيضاً عابرة، ذلك أنه بعد ثلاث عشرة سنة من موته، حصلت تلك الهزيمة الكبرى للمسلمين في موقعة «لاس نافاس دوتولوزا» بجنوب إسبانيا عام ١٢١٢، وهي الهزيمة التي أدَّت لاحقاً إلى سقوط الأندلس، وفتحت المجال أمام استرجاعها من قبل كاثوليك الشمال الإسباني. في مثل هذا الجو المحموم من الصراع، انتصر الفقهاء على الفلاسفة وأصبحت الكلمة الأولى للجهاد الحامي لا للفكر الهادىء العقلاني. عندئذ، راح الإسلام المالكي للموحدين يجعل الفلاسفة يرتعشون خوفاً وهلعاً. لا مجال للفلسفة

في مثل هذا الجو أصلاً، وهذا ما أجبر ابن ميمون على الهرب من الأندلس والاستقرار في القاهرة. عندئذ انطفأت المناقشة الكبرى بين الدين والفلسفة من أجل تحديد التخوم الفاصلة بينهما، وهي المناظرة التي دشّنها ابن رشد ضد الغزالي. لم يواصل أحد في العالم العربي الإسلامي هذه المناقشة حتى يومنا هذا. ما هي حدود الدين؟ وما هي حدود الفلسفة؟ أين تتوقف حدود الفلسفة لكي تبتدئ حدود الدين؟ لا أحد يعرف، ولا أحد يهمه أن يعرف. نقول ذلك على الرغم من كثرة الأحاديث والثرثرات عن العلم والإيمان وضرورة التوفيق بينهما.

وبعد أن فُرِّغت الساحة الدينية في العالم الإسلامي من تلك المنافسة الخصبة التي كانت تحصل بينها وبين الساحة الفلسفية النقدية، سيطر شيوخ التزمت على الوضع وملأوا الفراغ تماماً. نعم، لقد احتُلَّت الساحة الفكرية كلياً من قبل الفقهاء وشيوخ الزوايا والطرق الصوفية واختفت الفلسفة والفلاسفة حتى لم يعد لهم وجود، حتى كأنهم لم يوجدوا قط في عالم الإسلام! وراح هؤلاء الشيوخ يتنافسون في ما بينهم من أجل توسيع قاعدتهم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية أكثر من تنافسهم على رهانات دينية أو روحانية محضة. عندئذ ساد عهد «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» سيادة مطلقة، نقصد عهد التزمت والقمع والإكراه في الدين. وينبغي العلم أنه بسبب انعدام أي عقل لاهوتي منفتح ولو قليلاً على العقلانية النقدية، أصبحت الحياة الدينية في العالم العربي أو الإسلامي مُقلَّصة إلى أداء الطقوس والشعائر والالتزام الدقيق الصارم بـ «الحلال» واجتناب «الحرام». لكنَّ تدجين الإسلام طقوسياً وشعائرياً ليس ابن اليوم، إنما له جذور عميقة وسوابق في الماضي البعيد. وهم يتجنبون تعليم ذلك للمؤمنين لكي يظلوا مقيَّدين بالتقاليد وقوة الطاعة لربٍّ يبدو بعيداً أكثر من أي وقت مضى. وعلى هذا النحو يحصل بسهولة نقل للقداسة من الله إلى الزعيم القائد للنظام الحاكم[٢٦]. فطاعة القائد تصبح من

(٢٦) هذا النقل من طاعة الله إلى طاعة السلطان هو الذي يفسر لنا سبب طول عمر الأنظمة والقادة الحاكمين في مجمل العالم الإسلامي. للمزيد من الاطلاع على هذه النقطة:

طاعة الله. نقصد بذلك أن طاعة الله المتجذرة في ضمير المؤمنين تنتقل إلى طاعة الرئيس أو الملك أو الأمير أو السلطان الخ. هذا الانتقال يحصل في جميع الأنظمة السياسية التي تصادر نظام الحقيقة «الدينية» لمصلحتها وتحتكرها تماماً. هذه الحقيقة تدعى الألوهة، وبشكل أخص الله الواحد، وكأنه مرسِل الحب والحماية والرعاية والنعمة التي يسبغها على المخلوقات كخالق. وبالمقابل فإنه المُرسَل إليه والذي تُرفع إليه آيات الشكر، والحب لقانونه وشريعته، وأوامره ونواهيه، ووحيه المتتالي على مدار القرون. وهنا يكمن معنى ذلك التحالف الشهير أو العهد القديم المعقود بين يهوه والشعب اليهودي، ثم العهد الجديد المعقود مع الشعب المسيحي، ثم «العهد» أو «الميثاق» القرآني الذي يربط بين الله وجماعة المسلمين. ثلاثة عهود أو مواثيق إلهية متتالية، هذا هو دين التوحيد. إن ظاهرة الانتقال أو التحويل أو «الترانسفير» هذه تظل رازحة في «المعاش الضمني» للمؤمنين من دون أن تتوصل إلى مرحلة «الصريح المعروف» أو المُدرك بشكل واعٍ. لماذا؟ لأن التعليم المدرسي أو الجامعي في العالم العربي والإسلامي تنقصه المنهجيات الحديثة لدراسة الدين ونصوصه الكبرى؛ فلا يوجد تحليل ألسني أو دلالي سيميائي لكل أنماط الخطاب الديني وغير الديني في الجامعات العربية، هذا ناهيك عن المدارس الثانوية. وعندما أقول أنماط الخطاب، أقصد بالدرجة الأولى الخطاب الديني والخطاب السياسي اللذين يستخدمان وسائل تمويه الواقع أكثر من غيرهما، بل إنهما يُفرطان في هذا الاستخدام. وبالتالي، إن أول شيء ينبغي أن تتركز عليه منهجيات التحليل الحديثة هو الخطاب الديني والخطاب السياسي. ينبغي تفكيك هذين الخطابين قبل سواهما، فالتحرير الفكري يمرُّ من هنا.

Béatrice Hibou, *La force de l'obéissance. Economie politique de la représentation en Tunisie*, La Découverte 2006.

ثالثاً: إلى أين تذهب القيَم؟

أ. مسلَّمات الحقيقة وأنظمة الحقيقة

لا يمكن أن نتخلَّص من الأخلاق المرتبطة بمنظور الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إذا لم نقم بتفكيك المسلَّمات الخاصة بكل اعتقاد ديني. وهي مسلَّمات هدفها بالنسبة لكل مؤمن خلع المشروعية على تطبيق هذه الأوامر القطعية داخل فضاء اجتماعي تتواجد فيه عدة أديان لا دين واحد. وبالنسبة للمجتمعات الديمقراطية الحديثة، المشكلة سياسية أكثر مما هي دينية. لماذا؟ لأنها تحيلنا إلى كيفية تطبيق مبدأ العلمانية في المجتمعات المتعددة الأديان والطوائف. كما تحيلنا إلى القانون الاعتراضي للمواطن والذي يتيح له الخضوع لإيعازات دينه ومخالفة القانون المدني أو الوضعي للدولة العلمانية التي يعيش فيها. وهكذا نجد أنفسنا عام ٢٠١٠ وقد عدنا إلى تراكمات اللامفكَّر فيه والمستحيل التفكير فيه بالنسبة للإسلام. وهي تراكمات تمنع المسلم من فهم وجاهة القانون الحديث المختلف عن الشريعة، أي القانون الديني القديم. فهو يعتقد أن القانون الديني مقدَّس ومعصوم لأنه إلهي، في حين أن القانون المدني العلماني بشري. وبالتالي، كيف يمكن أن نخضع له ونتخلى عن القانون الإلهي؟ هذه هي المعضلة التي تواجه المسلمين العائشين على الأرض الأوروبية، وهي معضلة تسبِّب وجع رأس للدول الأوروبية وحكوماتها. فهي تقول، ومعها الحق، إن القانون ينطبق على الجميع بغض النظر عن أديانهم ومذاهبهم، لكن بعض المسلمين التقليديين يطالبون بمعاملة خاصة ووضع خاص. في الواقع، ينبغي عدم تلبية هذه العرائض المقدَّمة إلى الدولة الفرنسية والمطالبة بمكانة قانونية خاصة للمسلمين أو سواهم من الطوائف في فرنسا داخل الفضاء الديمقراطي. لماذا؟ لأن هذا الفضاء يحمي كل الشعائر الدينية ويسمح لها بالتعبير عن نفسها، أمَّا في ما يخص الحياة المدنية، فهناك قانون واحد للجميع هو قانون الجمهورية الفرنسية وليس الشريعة الإسلامية أو المسيحية أو اليهودية. وبالتالي، إن هذه المطالب الخصوصية تجبرنا

إما على عدم تلبيتها وإما على السكوت وتركها من دون جواب. لا ريب في أن الدولة الديمقراطية العلمانية تحمي كل الأديان، لا ديناً واحداً، على عكس الدول الأخرى، ولكن من دون أن تقدم للمواطنين الوسائل الفكرية التي تمكّنهم، كما أفعل أنا هنا، من تفحُّص الوظائف الفعلية للخطابات الدينية الواقعة في مواجهة يومية مع الخطابات السياسية العلمانية. يضاف إلى ذلك انعدام أي ذروة عليا للتحكيم والفصل بين المتخاصمين في الدولة العلمانية الحديثة، ذلك أن الباحثين العلميين والأساتذة الجامعيين الكبار الذين يستطيعون الإشراف على هذه الذروة العليا يتحجَّجون إما بواجب التحفُّظ المفروض عليهم من قبل وظائفهم في الدولة العلمانية، وإما بعدم تهيئتهم نفسياً وفكرياً لهذا النوع من العمل. منذ زمن طويل وأنا أدين من دون نجاح هذا الفراغ الفكري والعلمي واللاهوتي والفلسفي في الدولة العلمانية الديمقراطية الحديثة. وينكشف هذا الفراغ أكثر فأكثر كل يوم عن طريق المناقشات التلفزيونية المنظَّمة باستمرار حول مواضيع متكررة كالحجاب والبرقة والشريعة والمآذن والمساجد والتعليم الخاص أو المدارس الخاصة، الخ. كان المأسوف عليهم غريماس وبول ريكور وجاك دريدا قد ساهموا في ملءِ هذا الفراغ في الدولة الحديثة أو تجاوزِهِ عن طريق نظرياتهم التجديدية وأطروحاتهم. ولكن من يقرأ هؤلاء المفكرين الكبار؟ من يشرحهم ويعلّق على نظرياتهم وأطروحاتهم؟ من ينتبه إلى تلامذتهم وحوارييّهم فيدعوهم مثلاً إلى شاشات التلفزيون للمشاركة في المناقشات الديمقراطية العامة التي تهمُّ المجتمع ككل؟ نلاحظ أن المسؤولين السياسيين يفضّلون الاحتماء خلف الحياد العلماني الذي يشكّل قدس الأقداس. هذا وقد تكرس هذا الوضع القائم لزمن طويل منذ أن كانت الكنيسة الكاثوليكية قد قبلت أخيراً بمبدأ فصل الكنيسة عن الدولة. وهو المبدأ الذي كرّسته تلك التسوية المتمثلة بقانون ١٩٠٥. ومعلوم أن الكنيسة كانت قد حاربته لفترة طويلة قبل أن ترضخ له وتقبل به مؤخراً. لقد أصبح هذا القانون العلماني ضرورياً منذ الآن فصاعداً من أجل احتواء تطرفات الإسلام الشعائري الطقوسي الدوغمائي الأصولي المسيَّس في آن معاً.

هكذا نجد أن المهام الأساسية المتمثلة بالتفحص النقدي والتفكيكي للمسلَّمات التي تؤسس مضامين الإيمان وتجلياتها في شعائر الأديان جميعاً تصبح معلَّقة بسبب التسوية الضمنية التي عُقدت بين الدول العلمانية من جهة، وممثلي كل أرثوذكسية دينية من جهة أخرى، وهؤلاء عادة ممثلون ثابتون في مناصبهم لا يحولون ولا يزولون. إن مراعاة الدولة العلمانية الفرنسية أو الإنكليزية أو الألمانية أو الأوروبية عموماً لرجال الدين التقليديين تتمُّ على حساب الاستنارة والفهم الجديد والمتسامح للدين الإسلامي. إنهم يراعونهم أحياناً أكثر من اللزوم لأنهم يعتقدون أنهم يمثلون أغلبية الجالية، كما يعتقدون أن التنويريين لا يمثلون شيئاً يذكر في صفوف الجاليات الإسلامية المغتربة. لذلك، ولكي يكسبوا راحة البال والسلام الاجتماعي في بلادهم، يراعون التقليديين كثيراً.

ولكن إذا كانت سياسة التسوية الوسطية ضرورية من أجل إيقاف العنف في المجتمع وحمايته منه، فإنه لا ينبغي الاكتفاء بها، بل ينبغي تجاوزها من أجل التوصل إلى حلول تأسيسية وتدشينية لفهم جديد للدين والسياسة والعلاقات الكائنة بينهما داخل الفضاء العام للمجتمع. بعد تجربتي الطويلة كمدرِّس وأستاذ جامعي، أصر على القول إن تحقيق هذا التجاوز أمر ممكن وفي متناول يدنا لو أنه توافرت إرادة سياسية مستنيرة لكي تسندها. واذ أقول ذلك، فإنني أعتمد على تجربتي مع الإسلام، هذا الإسلام الذي يثير كل هذا الخوف والارتياب والرفض والصد، بل حتى الحقد، في مجتمعات الغرب. لكنه أيضاً يثير ردود فعل تساهلية أو تسيُّبية، وحتى نوعاً من الدعم الطائش وغير المتعقِّل لدى محبِّيه بشكل زائد عن الحد، في الغرب نفسه. وهكذا نجد أنفسنا بين قطبين متضادين أو موقفين متطرفين ومتعاكسين: القطب الكاره للإسلام بشكل هَوَسي لا معقول، والقطب المجذوب إليه بشكل متهور ومن دون أي تروٍّ. وهكذا ننتقل من تطرف إلى تطرف بدلاً من أن نفهم مشكلة الإسلام بشكل عقلاني هادئ. انطلاقاً من

هذا المثال، سوف أُجبر نفسي على القيام بمجابهتين نادراً ما قام بهما أحد حتى الآن، من خلال المقاربة القائمة على المقارنة المتماسكة:

أولاً: سوف أعالج الحدث الإسلامي (أو الظاهرة الإسلامية) من خلال الخط الجنيالوجي لليهودية والمسيحية بكل برعُماتهما أو تفرُّعاتهما المذهبية أو الطائفية. قلت سأعالج الحدث الإسلامي، ولم أقل الدين الإسلامي الذي تبلور تدريجاً في ما بعد عبر الزمن وتعاقب الأجيال. وهناك فرق بينهما؛ فالحدث الإسلامي يدل على ظاهرة انبثقت فجأة في التاريخ ولم تكن معروفة سابقاً. إنه حدث تدشيني. أما الدين الإسلامي، فهو استمرارية لهذا الحدث وتبلوُر متواصل تمَّ على يد أجيال المسلمين المتلاحقة من مفسِّرين وفقهاء ومتكلمين الخ. وقلت إنني سوف أعالجه من خلال الخط الجنيالوجي لليهودية والمسيحية، أي كاستمرارية لهذين الدينَين اللذين سبقا الإسلام من حيث الظهور. فالإسلام هو ثالث الأديان التوحيدية، ولا يمكن فهمه من دون العودة إلى اليهودية والمسيحية المذكورتَين مراراً وتكراراً في القرآن. وبالتالي، لكي نفهم جذور القرآن والإسلام، ينبغي العودة إليهما. وهذه هي المنهجية الجنيالوجية، أي التي تحفر عن جذور العقائد وأصولها.

ثانياً: سوف أُخضع هذا الحدث الإسلامي لتحديات الحداثة التي لم يُعترف بها أبداً بصفتها تلك. نقول ذلك على الرغم من أن هذه التحديات تستمر في ممارسة ضغوطها في مواجهة التعاليم المُعتبرة من الثوابت التي لا تتغيَّر للأديان الكبرى. في ما يخص هذه النقطة، لم تعد المشكلة المطروحة علينا أن نحذف الدين كلياً ونُحلَّ العلم محلَّه كما فعلت العلموية الظافرة والفلسفة الوضعية في القرن التاسع عشر ولفترة طويلة. لم يعد الأمر يتعلق بأن نفرض بشكل تعسفي المعارف العلمية المرتكزة بشكل أفضل على الحقيقة محلَّ الاعتقادات الدينية. ومعلوم أن الاعتقادات الدينية مُعاشة

من قبل المؤمنين وكأنها معرفة حقيقية لا مجازية. وكل مؤمن يولد معها من جديد عندما يعتنقها أو يشعر كأنه وُلد من جديد عندما يعتنقها لأول مرة.

إن هذا الموقف العلموي والوضعي المستخِف بالدين تَجاوزه الفكر الحديث في أوروبا، وأصبح الموقف الجديد هو التالي: أن نسيِّر معاً بشكل متضامن كل الانفتاحات الفكرية الممكنة مع تلك المنطقة المترجرجة والغامضة المعتمة المتروكة للمرجعيات الدينية، فهي التي تشرف عليها تحت اسم السر الخفي، أو الحرام، أو المقدَّس، أو التألُّه، أو الأبدية والخلود، أو الوحي، أو كلام الله، أو النجاة الأبدية للروح، الخ.

وفي أثناء الطريق يمكن أن نبيِّن كيف يمكن أن نمدَّ المسلَّمات المؤسِّسة للإيمان الإسلامي لكي تشمل أيضاً مضامين الإيمان اليهودي والمسيحي داخل الساحة الدينية. لماذا نفعل ذلك؟ لكي نكشف بوضوح عن وجود «سياج مغلق للروح الحديثة». فالواقع أن هذا السياج قد فرض نفسه كمقابل جدلي أو ديالكتيكي لـ «السياج الديني المغلق لنفس الروح». وهذه المرحلة الأخيرة من المراحل التي توصل إليها الفكر البشري مضيئة جداً. لماذا؟ لأنه إذا كنا لا نزال نستطيع القول بأن الحداثة مشروع لا ينتهي أبداً، كما يؤكد هابرماس، فإنه يبقى صحيحاً القول إنه بعد أن قطع المسار الأوروبي هذه الحداثة على مدار ثلاثة قرون، فقد تشكَّل تاريخياً بالفعل «سياج حديث مغلق للروح البشرية». ينبغي العلم أن العقل الحديث، المُفعم بانتصاراته المتمثلة باكتشافاته العلمية وتحقيقه لحقوق الإنسان والمواطن من خلال الدولة الديمقراطية، كان دائماً قد نظر باحتقار إلى موقف التراثات الدينية وتعاليمها الجامدة الثابتة. ونلاحظ أحياناً أنهم يستنجدون بـ «فولتير» لإنقاذهم من خطر الأصولية المتعصبة ولإدانتها من دون أي تفحُّص جدِّي لها كظاهرة كبرى تستحق الدراسة التاريخية والعلمية المتأنية. ويفعلون ذلك أيضاً من دون أن يكلفوا أنفسهم عناء البحث عن المكتسبات الثقافية الإيجابية للأديان التي سيطرت طيلة قرون وقرون على تسيير أمور الوضع البشري. من المعلوم

أن ستالين عندما فرض الإلحاد كدين رسمي للدولة، فإنه كرس الآثار السلبية الهائلة للجهل المؤسساتي في مواجهة الجهل المقدَّس المؤبَّد حتى يومنا هذا من قبل الأديان. إن الصدام العتيق والمزمن بين هذين الجهلين المتضادين منشَّط الآن على الصعيد العالمي بواسطة المشاركة الإيديولوجية للسياج الانغلاقي الحديث لعقل التنوير المستغل كمجرد أداة من قبل الحاجيَّات الانتخابية الملحَّة.

لماذا نقول ذلك؟ لأنه إذا كانت الحداثة قد فتحت إمكانية ظهور أنظمة أخرى للحقيقة غير النظام الديني، إلا أنها كانت أحياناً تعرض نفسها وكأنها نظام الحقيقة الوحيد والمطلق في هذا العالم. إنها تعرض نفسها على أساس أنها النظام الوحيد الموثوق والمتفوِّق على كل أنظمة الحقيقة السابقة. إنها تقدم نفسها على أساس أنها نظام الحقيقة المؤسِّس للقيم وللمشروعية المعرفية والسياسية والقانونية التشريعية والأخلاقية ذات الطموح الكوني. وعلى أساس هذا المزعم، سمح الغرب لنفسه بأن يرسم خارطة العالم على هواه وطبقاً لمصالحه. نعم، لقد رسم وأعاد رسم الخارطة الجغرافية-السياسية، والجغرافية-الاقتصادية، والجغرافية-المصرفية، والجغرافية-العلمية، والجغرافية-الأخلاقية، والجغرافية-الإيكولوجية أو البيئوية للعالم. فهو يقول لنا ما معناه: أنا أمثِّل الحداثة والعلم والتقدم، وبالتالي ما عليكم إلا اتِّباعي والخضوع لي. لكن المشكلة هي أنه لا يمثل الأخلاق، أو قل إن التقدم العلمي الذي حقَّقه لم يرافقه تقدم أخلاقي بنفس المستوى. ينبغي العلم بهذا الصدد بأن العلوم الإنسانية والفلسفة لم تعطِ حتى الآن أجوبة كافية مطمْئنة من أجل جعل البحث العلمي متضامناً مع هموم الإنسان وقيم الحق والعدل. ولو فعلت ذلك لتخلَّصت من تهمة «الاختزالية» من جهة، وتهمة «الظلامية»، و«التعصب الأعمى»، و«عدم التسامح»، و«الأصولية»، و«البربرية»، من جهة أخرى.

كانوا في القرن التاسع عشر يصنِّفون المجتمعات البدائية وأديانها في خانة العتيق البالي، والنزعة المحافظة، والعقائد السحرية. وكان عالم الإسلام بمجمله مرمياً أو

محصوراً في هذه الخانة. لكننا نعلم أن المسيحية ذاتها كانت مضادة للحداثة حتى انعقاد المجمع الكنسي الشهير باسم الفاتيكان الثاني (١٩٦٢-١٩٦٥). ولكن على الرغم من ذلك، فقد كانت تُعتبر كمساعدة للاستعمار من أجل «تحضير» المستعمرات أو إدخالها في الحضارة. ولكن بعد الاستقلال، فإن الكنائس والدول الغربية غيَّرت لهجتها بشكل دبلوماسي تجاه الدول العربية والإسلامية ذات السيادة المنتزعة من براثن الاستعمار. كما غيَّرت لهجتها تجاه شعوب هذه الدول المستقلة حديثاً، فأصبحت تحترمها أكثر بعد أن احتقرتها طويلاً إبان فترة الاستعمار. لقد فعلت ذلك ضمن الاتجاه الذي عبَّر عنه الرئيس أوباما بشكل صارخ أمام العالم كله في خطاب القاهرة الشهير. لكن نظام الفكر الضمني أو النظرة العميقة التي يحملها الغرب عن أبناء المستعمرات السابقة لم تتغير فعلاً. تغير الشكل ولم يتغير المضمون. يضاف إلى ذلك أن المقاربات العلمية والخطابات التعليمية الإرشادية لم تقم حتى الآن بالطفرة المعرفية الضرورية التي تقترحها علوم الإنسان والمجتمع منذ ستينات القرن الماضي. لكن يبقى صحيحاً القول بأن الأهمية الطاغية التي احتلتها العلوم السياسية بالتواطؤ مع وسائل الإعلام الغربية فرضت أولوية، بل حتى أسبقية، المدة القصيرة على المدة المتوسطة والطويلة للتاريخ. نقول ذلك ونحن نعلم أن مجتمعات العالم الثالث التي أصبحت مجتمعات بقية العالم في مواجهة الغرب المهيمن لا تزال تعيش في ظل التراثات الدينية القديمة أو تراثات الحكمة والشعائر العتيقة. ومعرفة هذه التراثات كلها تتطلب منا دراسة المعطيات الخاصة بالمدة الطويلة، بل الطويلة جداً، للتاريخ. ولا يكفي استخدام مناهج العلوم السياسية كما يفعل جيل كيبل وسواه لفهم الظاهرة الأصولية. لا ريب في أن أبحاثه مفيدة وناصعة لكنها تركِّز على الفترة القصيرة لتاريخ المجتمعات العربية والإسلامية، والمتمثلة بالفترة الحالية. لكن هذا لا يكفي، إنما ينبغي أن يشمل البحث تاريخ المدة الطويلة، أي الرجوع ألف سنة أو أكثر إلى الوراء للكشف عن الجذور العميقة للأصولية.

هذا من جهة. أما من جهة أخرى، فنلاحظ أن الاستغلال الإيديولوجي الأسطوري لعودة الدين في العالم الإسلامي وبقية العالم غير الغربي يزيد من تلك الهوة المعرفية السحيقة التي تفصل بين التصورات البالية التي يشكِّلها العالم الإسلامي عن نفسه، وبين التحليلات النقدية الحديثة المتركزة على مجتمعات الغرب فقط. نقصد بذلك أن التفاوت التاريخي بين الطرفين يزداد بدلاً من أن ينقص، وذلك على كافة الأصعدة والمستويات من علمية وفكرية واقتصادية الخ. ومعلوم أن بقية العالم بشكل عام، والعالم الإسلامي بشكل خاص، غاطسان في معارك الهوية التي لا يعرفان كيف يحسمانها. وهكذا يصبح المشهد العالمي على النحو التالي: من جهة نلاحظ أن العالم الإسلامي يغطس في يقينيات القانون الإلهي المحلوم بها، بل حتى المهلوسة هلوسةً. انظر ما يقولونه عن الشريعة وكيف يعتقدون بأن كل مشاكلهم ستُحل دفعة واحدة إذا ما طُبِّقت فوراً. ومن جهة أخرى، أي من جهة الغرب، نلاحظ أنهم لا يكفُّون عن التبشير والوعظ بحقوق الإنسان ومكاسب الحداثة أو ما بعد الحداثة. لكننا نلاحظ أن الكلام المعسول شيء والسياسات الفعلية للغرب شيء آخر؛ فهو مشغول بصفقاته التجارية ومصالحه الاقتصادية قبل أي شيء آخر. وكثيراً ما يضحِّي بالمبادئ لأجل المصالح. هكذا تفقد شعارات حقوق الإنسان التي يرفعها باستمرار معناها وتُفرغ من محتواها. وهكذا ينغلق الطرفان المتحاربان منذ عام ١٩٤٥ داخل السياجَين العقائديَّين المغلقَين الخاصَّين بهما: نقصد السياج العقائدي الديني من جهة الإسلام، والسياج العقائدي الحديث من جهة الغرب، كما ينغلقان داخل مناخ الكره والنبذ المتبادل في ما بينهما، لكنهما يموِّهان ذلك تحت غطاء المجاملات الدبلوماسية التقريظية. انظر لغة الدبلوماسيين والسفراء والرؤساء. وهكذا ينقسم الغرب على نفسه إلى تيارين: التيار المحبُّ للإسلام أكثر مما يجب، والتيار الكاره له أكثر مما يجب. في كل الأحوال، إن ما ينتصر ويستمر هو الجهل المقدس والجهل المرسَّخ مؤسساتياً، وهما سائدان في جميع المجتمعات الواقعة في حالة مواجهة مع الأصولية الحركية الجهادية.

لنعد الآن إلى المسلمات التي تقف خلف المماحكات الجدالية الجارية بين الطرفين والتي لا نتيجة لها أو قل إن الدرب أمامها مسدود. إنها تفرض علينا ثلاث مهام مرتبطة مع بعضها البعض ومتفاعلة مع بعضها البعض:

أولاً: ينبغي علينا القيام بنقد إجمالي وراديكالي لكل تراث ديني ولجميع الطوائف والمذاهب المنتسبة إليه. هذا في ما يخص العالم العربي والإسلامي بالدرجة الأولى.

ثانياً: أما في ما يخص العالم الأوروبي أو الغربي، فينبغي أن تقوم معاهد البحوث العلمية الكبرى بنقد ذاتي من أجل إعادة النظر في طريقة تحديد موضوعات الدراسة ومجالاتها وكيفية نقل المعارف التي توصَّل إليها البحث العلمي إلى الآخرين. كما ينبغي على الجامعات الغربية ومراكز البحوث أن تعيد النظر في أنظمة التعليم وبرامجه وذلك ضمن منظور تشكيل برامج تعليم مشتركة وقابلة للتعميم كونياً على الجميع. بمعنى آخر، لا ينبغي بعد الآن فصل الدراسات الاستشراقية عن الدراسات الغربية نفسها وإقامة حجاب حاجز في ما بينها حتى كأن العالم العربي أو الإسلامي ينتمي إلى بشرية مختلفة جذرياً عن البشرية التي ينتمي إليها العالم الأوروبي أو الغربي عموماً. ينبغي العلم أن مناهج علوم الإنسان والمجتمع تنطبق على جميع التراثات وجميع الشعوب وجميع المجتمعات دون استثناء. لا توجد مناهج خاصة بالشعوب المتخلفة وأخرى خاصة بالشعوب المتقدمة. إن هذه النظرة الجديدة الواسعة للأمور تندرج ضمن اهتمامات الهيئات الدولية الكبرى، أو ينبغي أن تندرج. كما ينبغي أن تتبناها المنظمات غير الحكومية والجمعيات والروابط في كل مجتمع. لماذا نقول ذلك؟ لأننا لا نستطيع أن ننتظر من الدول أن تتراجع عما تدعوه بهوياتها الوطنية والحكايات الأسطورية التاريخية التي ترتكز عليها الأمة.

ثالثاً: إننا لا نريد أن نتجاهل الدول الرسمية القائمة، ولا نريد حتى أن نلتف عليها. فالدولة ستبقى الملاذ والملجأ والحامي والحكَم والذروة السلطوية العليا لتنشيط

الرؤى الكبرى للمستقبل، فهي التي تخطط للمجتمع ككل. لكن المشكلة هي أننا منذ عام ١٩٤٥ لاحظنا تكاثر الدول أو الأنظمة السياسية التي تشكّلت ضد شعوبها وأممها، وهذا ما ندعوه بـ «الدول المارقة» أو دول الزعران. ولكن يمكن أيضاً أن ننتقد الدول الديمقراطية الغربية التي تستخدم أكاذيب الدولة من أجل اجتياح العالم. وهي تصر على الكذب وتوقِّع عليه رسمياً كما فعل طوني بلير مؤخراً أمام الرأي العام العالمي. عندما تسمح الأنظمة الديمقراطية الأكثر تقدماً لنفسها بأن تصفّي كل ذروة عليا للسلطة الأخلاقية-السياسية، يعني ذلك أن هناك أزمة حقيقية، بل كبرى، على مستوى الدولة ذاتها. بل هي أكبر من أزمة دولة، لأنها تخصُّ القيم الأخلاقية العليا. وعندما تقوم هذه الدول الديمقراطية لنفسها بإفساد الانتخابات عن طريق التلاعب بها، فهذا يعني إفساداً للعقل ولكل قاعدة أخلاقية ولكل أمل بمستقبل مشترك. وبالتالي، هناك أزمة أخلاقية في الغرب وليس فقط في الشرق أو في العالم الإسلامي.

ينبغي العلم أن هذه المهام الثلاث ليست جديدة، فهناك الكثير من الهيئات الدولية، والمؤسسات الخاصة، والمنظمات غير الحكومية، ومبادرات المجتمعات المدنية تثار فيها هذه المسائل غالباً ويدافَع عنها ويتمّ تدقيقها أو تدقيق بلوراتها وصياغاتها. ولكن في نهاية المطاف، نلاحظ أن الدول هي التي تقبل أو ترفض ما يمكن تسجيله أو عدم تسجيله في حزب الأغلبية. كما نلاحظ أن سيادة الدول تمارس فعلها في هيئات دولية عليا كمنظمة الأمم المتحدة أو اليونيسكو. أقول ذلك ونحن نعلم جميعاً نقاط الضعف الأصلية لهاتين المنظمتين الكبيرتين اللتين تحافظان على ملامح كرمهما الفكري من جهة، والمحدوديات القانونية والمفهومية التي رافقت شروط تأسيسهما غداة انتهاء الحرب العالمية الثانية من جهة أخرى. أما الكنيسة الكاثوليكية، فقد انتظرت مدة عشرين قرناً قبل أن تنخرط مع مجمع الفاتيكان الثاني عام ١٩٦٢ في إصلاحات وتجديدات لاهوتية أصبحت ملحّة وعاجلة. لكن هذه الإصلاحات سرعان ما تجاوزها الزمن بعد كل تلك الانقلابات التاريخية التي حصلت في العالم منذ عام ١٩٦٠ وحتى اليوم. وبالتالي،

ننتظر جميعاً انعقاد مجمع الفاتيكان الثالث ليصدر إصلاحات وقرارات لاهوتية جديدة وأكثر جرأة تتناسب مع التطورات التي حصلت أو استجدت في العالم. لكن لا شيء حتى الآن يرهص بانعقاد هذا المجمع العتيد المنتظر. بل إن البعض يريد التراجع حتى عن مقررات الفاتيكان الثاني. يحصل ذلك كما لو أنهم تأسفوا على اتخاذها. وهذا هو تيار المحافظين أو المتزمتين داخل الكنيسة الكاثوليكية.

بعد كل هذه الملاحظات والتدقيقات التي ستجنِّبنا أكثر من سوء تفاهم، كما أرجو، آن الأوان للعودة إلى مثال الإسلام للتحدث عنه وتشخيص أوضاعه. ينبغي العلم أن الإسلام أصبح منخوراً من الداخل ومُضعَّفاً ومُتجاهَلاً ومُستخدماً كمجرد أداة داخل كل نظام من الأنظمة السياسية القائمة في العالم العربي أو الإسلامي. لكنه في الوقت نفسه دين مجهول في الخارج الغربي أو غير الغربي، ومُشنَّع به، أو على العكس، مُقرَّظ ومُتقرب منه ومُتلاعب به من قبل هذا الغرب بالذات. كل المواقف المتناقضة تجاهه نجدها في الغرب. لكي أشرح وضع الإسلام أضرب المثل التالي: نلاحظ أن أغلبية المسلمين نزلوا إلى الشارع بعنف من أجل التظاهر ضد ظاهرة كره الإسلام في الغرب أو «الإسلاموفوبيا». كما نزلوا للتظاهر ضد العنصرية، والصور الكاريكاتورية، ورواية الآيات الشيطانية، ومحاضرة البابا في جامعة راتسبونغ، الخ. لكن القليل جداً منهم هرعوا إلى المكتبات للاستعلام عن المسار التاريخي الحقيقي لهذا الدين مقارنة مع منافسَيه المباشرَين على الأقل: قصدت اليهودية، والمسيحية في مذاهبها الثلاثة، الكاثوليكية والأرثوذكسية والبروتستانتية. هذا الموقف الذكي والمسؤول لم يتَّخذه أحد تقريباً من بين المسلمين، وهذا هو الشيء المقلق حقاً. فالعقلية الدوغمائية الانغلاقية لا تزال مسيطرة في الإسلام، ولا أحد يريد أن يفتح عقله على تساؤلات جديدة بالرغم من كل ما حصل ويحصل! ينبغي العلم أن الإسلام في حالة غضب ولا يعرف الهدوء والراحة منذ تشكيل حركة الإخوان المسلمين في مصر عام ١٩٢٨. ونلاحظ أن جمهور المؤمنين يتغذى من خطب الجمعة ومواعظ أئمة الجوامع بالإضافة

إلى الأخبار اليومية الفجائعية عموماً والتي تنقلها وسائل الإعلام على مدار الساعة. أما الأبحاث العلمية الرصينة عن الإسلام وتراثه، فتظل مجهولة حتى من قبل المسلمين المختصين في العلوم التقنية والفيزيائية وبقية العلوم الدقيقة عموماً. نقول ذلك ونحن نعلم أن العديد من المهندسين وخريجي الكليات العلمية هم من الإخوان المسلمين أو ينتسبون عموماً إلى الجماعات الأصولية.

كنت قد اخترتُ منذ عام ١٩٧٠ الطريق الأكثر وعورة وصعوبة من دون أن تكون لديَّ أية سذاجة أو أوهام حول إمكانية تحقيقه أو تحقيق التغيير السريع . ولكن منذ ذلك الوقت، كنت قد بلورت استراتيجية جديدة للبحث العلمي ونشر المعارف والتحليلات المضيئة آملاً في أن يستيقظ الإسلام يوماً ويتجاوز المرحلة الأصولية الموجودة حالياً. ومعلوم أنه تحوَّل إلى دين هلوسي، خيالي، مأخوذ كرهينة من قبل الجماعات المتطرفة ومشوَّه من قبل العنف الأصولي. ينبغي العلم أن التحليل النقدي للمسلَّمات المسبقة التي تشكل الاعتقاد الإيماني هو عبارة عن مهمة شاقة فعلاً. لكن هذه المهة تفرض نفسها علينا بشكل لا مندوحة عنه. وإذا ما نجحنا فيها، فإنها ستحررنا جذرياً من الأوهام الغيبية والهلوسات والتطرف الأعمى. وهي لا تفرض نفسها على الإسلام فحسب، وإنما أيضاً على كل نوع من أنواع الحياة الدينية. وهذا التحليل النقدي ينبغي أن نطبِّقه أيضاً على الأديان الحديثة المتولدة في سياق الحداثة، أي على الإيديولوجيا الماركسية وسواها. فهي أيضاً تدجِّن الأتباع وتمارس فعلها وكأنها دين تلقيني ومسلَّمات معصومة. لهذا السبب أعتقد أنه من المفيد أن أبلور الخطوط العريضة لمسار فريد من نوعه. لكنني سأحاول جاهداً أن أجعله واضحاً، على الأقل بالنسبة لأولئك الذين يقبلون بأن يرافقوني حتى نهاية الشوط.

سوف أنطلق من الخطاب القرآني الذي يفرض نفسه كمرجعية عليا على كل مؤمن بدين الإسلام، ويفرض نفسه بالدرجة الأولى على اللاهوتيين المتكلمين والفقهاء

من أجل بلورة أسس مضامين الإيمان الأرثوذكسي (أي أصول الدين). كما يفرض نفسه عليهم من أجل بلورة الإطار القانوني لسلوك المؤمنين طبقاً لهذا الإيمان بالذات. وهذا العمل نفسه كان قد حصل في كلا التراثين اليهودي والمسيحي. فجميعها تحتوي على شريعة دينية. وفي هذه الحالات الثلاث نلاحظ وجود المسلَّمات نفسها التي تشرط الإمكانيات اللغوية لأول تلفظ بكلام الله الموحى به إلى الأنبياء في اللغات السامية الثلاث، أي العبرية بالنسبة للتوراة، والآرامية بالنسبة ليسوع - ولكن ليس بالنسبة للأناجيل الأربعة لأنها كتبت باليونانية، ثم العربية بالنسبة للقرآن.

ينبغي العلم أن فقهاء الشريعة في الأديان الثلاثة لا يتحدثون عن وجود مسلَّمات مسبقة في أديانهم أو تقف وراء معتقداتهم، وإنما يتحدثون مباشرة عن كلام الله أو الوحي، أي معطى الوحي أو الوحي المعطى والمقدم للبشرية. إن عملية التحليل التفكيكي للخطاب المتجسد في لغة بشرية هي التي تتحدث عن وجود مسلَّمات يقينية مسبقة. لماذا تستخدم هذا المفهوم؟ لكي تدل على عناصر ضمنية تجعل ممكنةً الصياغة اللغوية للخطاب الصريح الواضح المسموع، أي الخطاب الشفهي أولاً، ثم الخطاب المكتوب وبالتالي المقروء الموجَّه إلى كل من يعرف القراءة والكتابة على مدار التاريخ. نحن لا نطلق أي حكم قيميٍّ بشكل مسبق على هذه المسلَّمات العقائدية المطلقة، لكن تحليل الخطاب على الطريقة الألسنية والسيميائية الدلالية الحديثة سوف يطرح بعض التساؤلات حول القيمة المعرفية والتماسك المعنوي والموضوعي اللذين يربطان هذه المسلَّمات بالمعاني أو المدلولات المنقولة بواسطة الكلمات والبنية النحوية أو تركيبة الكلام اللغوي. كان بعض المفسِّرين الأذكياء القدماء قد انتبهوا إلى بعض هذه النقاط وتحدثوا عنها، لكنهم ما كانوا يمتلكون أدوات التحليل الحديثة التي أدخلتها الألسنيات والسيميائيات الدلالية. وما كانوا مطلعين على كيفية أشكلة المعنى و«آثار المعنى»، وجميعها مباحث جديدة ما كانت معروفة سابقاً. لا ريب في أن هذه الأدوات والمناهج الحديثة المطبَّقة على تحليل الخطابات اللغوية أو البشرية يتم تدريسها في الجامعات

الحديثة في البلدان العربية والإسلامية، لكن أحداً لا يتجرأ على تطبيقها على النصوص المقدَّسة، أو قل إن تطبيقها يظل حذراً جداً ومحفوفاً بالمخاطر. وفي كل الأحوال، إن فهمها يظل عسيراً جداً على المؤمنين الذين أبقتهم التربية التقليدية بمنأى عن هذه العلوم والمناهج الحديثة المعتبرة انقلابية أكثر من اللزوم، أو حتى تخريبية. بعضهم يعتقد أن تطبيق المناهج الحديثة على دراسة التراث يؤدي إلى تدمير الإسلام! وهذا خطأ ما بعده خطأ. إن إنعاش التراث والكشف عن وجهه الحقيقي ونفض غبار الزمن المتطاول عنه لا يمكن أن يتم إلا بعد تطبيقها.

إليكم الآن المسلَّمات اليقينية التي تشكِّل المعتقد الإسلامي المشترك لدى السنَّة والشيعة والخوارج في ما وراء التمايزات اللاهوتية والفقهية والسياسية التي تفصل بينهم منذ اندلاع الفتنة الكبرى بين عامي ٦٥٦ و٦٦١ ميلادية. لكنني سأكتفي بتعداد هذه المسلَّمات اليقينية الإسلامية من دون أن أدخل في تحليلات تفصيلية دقيقة لكل واحدة منها. لماذا؟ لأن ذلك يتطلب عدة مجلدات. وإذا ما أجرينا عليها التعديلات الضرورية المناسبة، فإن العديد منها ينطبق أيضاً على المعتقدات الأساسية لكلا الدينَين التوحيديَّين الآخرَين. إنها تنطبق عليهما مثلما تنطبق على التركيبات الإيمانية للتراثات الإسلامية الثلاثة الكبرى المتنافسة في ما بينها على «الأرثوذكسية الإطلاقية». نقصد بذلك أن السنَّة يزعمون أنهم وحدهم يمثلون الإسلام الصحيح، أي الأرثوذكسية، وأن بقية الفرق مهرطقة. ولكن هل نعلم أن الشيعة يعتقدون هم أيضاً بأنهم وحدهم يمثلون الإسلام الصحيح؟ وكذلك الأباضية أو الخوارج؟ كل فرقة تحتكر الإسلام الصحيح لصالحها وتتهم الفرق الأخرى بالانحراف عنه أو الخروج عليه. وهذا ما يحصل بين الفرق المسيحية أيضاً؛ فالكاثوليك يعتقدون جازمين بأن مذهبهم هو وحده الذي يمثل العقيدة المسيحية الصحيحة أو الخط القويم المستقيم، أي الأرثوذكسية. وقل الأمر ذاته عن الأرثوذكس والبروتستانت. من هنا الصراع المذهبي الذي دام قروناً بين الطوائف الكبرى الثلاث للمسيحية.

والسبب هو أن النظام الديني للحقيقة يرفض التعددية قطعاً. فالحقيقة بالنسبة له واحدة لا تتجزأ ولا يمكن تشاطرها. وهذا الشيء ينطبق على جميع الأديان، وبخاصة على أديان التوحيد: يهودية، مسيحية، إسلام. فاليهودي الأرثوذكسي أو الأصولي لا يمكن أن يعتقد بأي قيمة للمسيحية أو للإسلام، والعكس صحيح أيضاً. ذلك أنه بالنسبة لهم جميعاً لا يمكن أن يوجد إلا دين واحد صحيح مرضيٌّ عنه عند الله، أي لا يمكن أن توجد إلا حقيقة دينية واحدة. هذا هو النظام الديني للحقيقة، أو التصور الديني إذا شئتم. وهذه الحقيقة يهودية بالنسبة لليهودي ومسيحية بالنسبة للمسيحي وإسلامية بالنسبة للمسلم. من هنا عبثية حوارات الأديان، كما تجري حالياً، وقلة جدواها. فما دامت ترفض الدخول في صلب الموضوع، أي في مناقشة العقائد ذاتها، فلا حل ولا خلاص. نقول ذلك ونحن نعلم أن أديان التوحيد الثلاثة تنبذ بعضها بعضاً بشكل قطعي لا مرجوع عنه. إنها تنبذ بعضها البعض عن طريق مسلَّمات لاهوتية خاصة بكل واحدة منها تُعتبر مقدسة أو معصومة غير قابلة للنقاش. فكيف يمكن أن يحصل حوار أو تفاوض؟ وعلى أي شيء؟ ينبغي تفكيك هذه المعتقدات المقدَّسة أو اليقينيات القطعية المعصومة لكي يصبح الحوار ممكناً. وهذا ما نفعله هنا. سوف أعود لاحقاً إلى المسلَّمات اللاهوتية التي تشكل الجذع المشترك للأديان الثلاثة والمؤسس لعقيدة التوحيد. والآن لنحاول تعداد المسلَّمات اللاهوتية الأساسية للاعتقاد الإسلامي بكل فرقه ومذاهبه:

أولاً: الله تكلم لآخر مرة إلى البشر عن طريق النبي محمد كما كان قد فعل مع الأنبياء السابقين، وبخاصة إبراهيم وموسى وعيسى ابن مريم.

ثانياً: الكلام الذي أوصله الله شفهياً إلى محمد طيلة عشرين عاماً حُفظ كما هو في الذاكرة ونُقل حرفياً كما هو وسُجِّل بكل تقى وورع، جزئياً في حياة محمد نفسه، ثم جُمع لاحقاً بكل دقة لكي «يدوَّن» أخيراً كاملاً وبشكل نهائي لا مرجوع عنه في مجلد واحد يدعى «المصحف»، وذلك في ظل خلافة عثمان بن عفان (م. ٦٥٦).

ثالثاً: إن المصحف هو ذلك الكتاب الذي يحتوي على مجمل العبارات اللغوية التي تشكِّل الوحي. وقد دُوِّن من خلال الكتابة الخطية العربية بالصيغة التي كانت سائدة في القرن السابع الميلادي. والنص المدوَّن على هذا النحو أصبح منذ القرن الثالث-الرابع الهجري ما ندعوه بـ «المدونة الرسمية النهائية المغلقة»، أي التي لا يمكن أن نزيد عليها حرفاً واحداً أو ننقص منها حرفاً واحداً. بعد أن احتجَّ الشيعة على هذا النص لفترة من الزمن، انتهى بهم الأمر أخيراً إلى الانضمام إليه وتبنِّيه كما هو. لكن ذلك لم يحصل دفعة واحدة، بل تدريجاً وعلى مراحل حتى القرن الحادي عشر الميلادي. بدءاً من ذلك التاريخ، أصبح تبنِّيهم له كاملاً وتوقفت الممانعة نهائياً. وبالتالي، فالقرآن السائد عند السنَّة هو ذاته القرآن السائد عند الشيعة وكل الفرق الإسلامية.

رابعاً: كلمات القرآن التي كانت شفهية في البداية استمرت في كونها التعبير الحرفي عن كلام الله الأزلي حتى بعد أن أصبحت نصاً مكتوباً. لقد اعتُبرت كذلك في النطق الأصلي لها في اللغة العربية من قبل النبي. وهذا الكلام اعتُبر غير مخلوق طبقاً للأشعري. وأما بالنسبة للمعتزلة، فقد اعتُبر مخلوقاً بلفظه لا بمعناه. فالدال لكل كلمة هو عبارة عن «علامة» مخلوقة تدل على «مدلول» هو غير مخلوق. يقول النص المعتزلي بالحرف الواحد: «الألفاظ المنزلة دلالات على كلام أزلي، والدلالة مخلوقة محدثة، والمدلول قديم أزلي». وكذلك الأمر في ما يخص ما هو «مقروء» أو «متلو»، فهو أزلي. وأما القراءة أو التلاوة فهي مخلوقة (يقول الجبائي: الله خلق القرآن في «اللوح المحفوظ»، ثم يعيد خلقه في ذاكرات لانهائية...). ينبغي العلم أن الصراع حول القرآن كنص مكتوب كان قد أُغلق من قبل الخليفة القادر عام ١٠١٧، لكنه يظل مفتوحاً من الناحية اللاهوتية.

خامساً: اللغة العربية التي اختارها الله من أجل التعبير عن آخر تجليات الوحي الإلهي تتمتع بمكانة أنطولوجية عالية قياساً إلى سواها. فهذه المكانة الأنطولوجية هي التي

تميّزها عن جميع اللغات البشرية الأخرى وتجعلها تتفوق عليها. ولو لم تكن مقدسة فعلاً لما اختارها الله لإنزال وحيه. ومن الضروري بالتالي على كل مخلوق تعلمها إذا ما أراد أن يتوصَّل إلى معرفة إرادة الله ومقاصده الحقيقية من خلال كلامه. وإن معرفة القواعد النحوية التي تتحكم بهذه اللغة تمثل أحد الشروط الضرورية لكي يرتفع المرء إلى مكانة «الإمام المجتهد». من هنا أهمية اللغة العربية وضرورة اتقانها.

سادساً: إن امتلاك تقنيات «الاجتهاد» المحددة من قبل علم أصول الفقه والمُدرَّسة من قبله أيضاً هو أحد الشروط التي لا بد منها لكي يكون التفسير مقبولاً في ما يخص أي بلورة عقائدية أو فقهية. والمقصود بلورة كتب العقائد الإيمانية أو مقولات علم الكلام اللاهوتية، ثم في ما يخص الفقه، بلورة الأحكام القضائية والفقهية والفتاوى. ينبغي العلم أن الفقيه المتكلم المجتهد هو الوسيط الذي لا بد منه، أي الذي يتوسط بين المقولات المنصوص عليها من قبل الله، وبين الأحكام التي يستنبطها المجتهد منها والتي يطبّقها القاضي في المحكمة. وهذا يعني أن «المجتهد» و«القاضي» و«المفتي» مسؤولون مباشرة أمام الله عن الاستعمالات والتأويلات التي يستخرجانها من كلام الله. إنهم مسؤولون أمام الله فقط، وليس أمام أي سلطة بشرية أبداً.

سابعاً: إن شفافية النص القرآني أو وضوحه ليس مؤكداً. ولذا فإن تفسيره عرضة للمناقشات الخلافية بين الفقهاء المعترف بأهليتهم وكفاءتهم الدينية من قبل أقرانهم. والمناظرات التي تتمُّ طبقاً لقواعد صارمة متفَق عليها من قبل مختلف الأطراف هي التي تتيح التوصل إلى الموقف السليم أو التفسير الصحيح. وبالتالي، إن التوصل إليه لا يتم إلا بعد مقارعة مختلف وجهات النظر من خلال مناظرة حرة. وهذا الموقف، مع مرور الزمن، يجيء لكي يُغني هيبة التراث الإسلامي بصفته ذروة المرجعية العليا والإجبارية لكل الأمة المفسِّرة، والمقصود الأمة الإسلامية التي تفسِّر القرآن. من الناحية المثالية، إن مجمل المسلمين يشكلون جسداً روحياً واحداً موحَّداً داخل التراث الشمولي الكلي

نفسه. ولكن من الناحية التاريخية والاجتماعية، نلاحظ أن هذه الأمة المثالية منقسمة على نفسها وغير موحَّدة. إنها منقسمة إلى عدة فرق واقعة في حالة تنافس ومزايدات محاكاتية في ما بينها على تحديد مضمون الإيمان الأرثوذكسي، أي الإيمان الصحيح. وبالتالي، هناك فَرق بين المثال والواقع.

ثامناً: إن النبي نفسه هو النموذج المثالي الكامل والأعلى الذي ينبغي على كل مؤمن أن يقلده ويحاكيه، أو قل ينبغي أن يبذل كل ما في وسعه لتقليده ومحاكاته. ولهذا السبب، إن الصحابة أنفسهم، الذين حفظوا الآيات القرآنية عن ظهر قلب ونقلوها كما هي، هم الذين أنجزوا العمل نفسه من أجل تشكيل المدوَّنات الرسمية المغلقة بالنسبة للحديث النبوي، يضاف إليها في ما يخص الشيعة الأحاديث المنسوبة إلى الأئمة المعصومين. وهنا نلاحظ وجود اختلافات عميقة بين السنَّة والشيعة في ما يخص تحديد مفهوم الحديث ودرجة اتساعه، ثم حول مضامين الأحاديث النبوية المنقولة. فمضامين الحديث السنِّي ليست متطابقة مع مضامين الحديث الشيعي. بل إن الاختلاف يصل حتى إلى العقلانيات المتولدة عن العقل اللاهوتي-الفقهي انطلاقاً من بدهيات، ومسلمات، ومعايير الحقيقة والصحة. فهي جميعها تختلف من فرقة إسلامية إلى أخرى. وهذه الاختلافات أدَّت إلى تشكيل حدود أو حواجز دوغمائية متصلبة تفصل بين الفرق الإسلامية من سنِّية وشيعية وأباضية. وقد تحولت هذه الخلافات اللاهوتية إلى خلافات إيديولوجية متشنجة ومتحجرة تعزل الفرق عن بعضها البعض حتى يومنا هذا.

تاسعاً: إن انقسام الأمة المثالية التي غذَّت صورتها الرائعة بعض الآيات القرآنية ودفعت المؤمنين إلى تخيلها والحلم بها والرغبة فيها كان قد حصل وترسَّخ نهائياً بدءاً من عام ٦٦١ مع الفتنة الكبرى، ولم ينفكَّ هذا الانقسام بين أطراف الأمة يتزايد ويتفاقم مع مرور الزمن. وفي العصر الحديث، بعد نيل الاستقلال وسيطرة أنظمة الحزب الواحد، راحت النزعة الوطنية القومية تغذي توتراً جدلياً مع الرغبة في الأمة المثالية. وراحت

الإيديولوجيا الوطنية تستغل العاطفة الدينية للأمة أكثر مما حاولت هذه الأخيرة أن تفتح الدول العربية والإسلامية على ذلك المثال الأعلى للوحدة الدينية. ومعلوم أن هذه الوحدة أصبحت ضعيفة ونسبية وميؤوس منها أكثر فأكثر بسبب الانقسامات بين المذاهب والفرق.

عاشراً: إن عمل المؤرخين الرسميين راح يدعم بواسطة الحكايات الأسطورية التاريخية أنظمة الاعتقاد واللااعتقاد التي تخلع على كل طائفة هوية أزلية لا تُختزل إلى أية هوية أخرى لطائفة أخرى. إن نظام المجموعات الطائفية في لبنان يعطينا فكرة عن التشكيلات المتعصبة التي تكاثرت داخل دين واحد لا يمتلك ذروة شاقولية عليا للهيبة الدينية لكي تمارس المرجعية العقائدية الموحدة كالبابا مثلاً بالنسبة للكاثوليك. بل حتى في المذهب الشيعي الذي يمتلك نظرياً مراتبية دينية هرمية شاقولية تصعد حتى الإمام المعصوم كما الكاثوليك، نلاحظ أنه من الناحية العملية يوجد انقسام وتعددية في المرجعية منذ غيبة الإمام. فهناك أكثر من آية الله، وكل واحد يعتبر نفسه المرجعية العليا. وبالتالي، لا يوجد «بابا» شيعي أو مرجعية شيعية واحدة على عكس ما نظن. ونلاحظ أنه مع وصول الخميني إلى السلطة، أصبح تأميم الدين أو السلطة الدينية من قبل الدولة في نفس راديكالية الإسلام السني. وحده الإسلام الإسماعيلي ينجو من هذا التأميم بفضل وجود الإمام المعصوم الحي.

أحد عشر: إن الإسلام المعاصر يشهد علمنة الأمر الواقع في تجلياته السياسية والاجتماعية والثقافية التي تفكك من الداخل، ومن دون علم المؤمنين، الجوهر المميز للظاهرة الدينية بشكل عام وللإسلام بشكل خاص (أو ما نستمر بدعوته بشكل مشوَّش بالإسلام). ونلاحظ أن الطابع الشعائري الطقوسي لممارسات المسلمين يتغلب في كل مكان على البحث عن لاهوت نقدي منفتح على التساؤلات الحديثة. وبالتالي، لا يمكننا أن نتحدث عن وجود لاهوت سياسي حقيقي، ولا عن وجود لاهوت أخلاقي

وروحاني في الإسلام المعاصر. كل ما هو موجود عبارة عن طبقة رجال الدين وهيئة كبار العلماء الموظفين لدى الدولة الذين يواصلون الإشراف على الفتاوى الفقهية التي تنظم أداء الشعائر والفرائض الدينية. إن تقيُّد عدد كبير متزايد من المؤمنين بهذه الطقوس والفرائض له علاقة بمختلف الإكراهات النفسانية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية والإيديولوجية التي تضغط عليهم أكثر مما له علاقة برغبتهم الشخصية في التعميق الروحي للعلاقة مع الله.

ب. العلاقة النقدية مع هذه المسلَّمات الإيمانية أو القراءة النقدية لها

لنبقَ الآن إذن مع التساؤلات ولندفع بالبحث في اتجاه التعمق أكثر، بقدر الإمكان. سوف نقلص المسلَّمات الإحدى عشرة المذكورة سابقاً إلى الموضوعات السبعة التالية:

أولاً: التفكير بالمكانة المعرفية للوحي أو إعادة التفكير بها من جديد. ينبغي أن نطرح مسألة الوحي بطريقة مختلفة عما سبق، أي مختلفة عن الطريقة التقليدية المعروفة.

ثانياً: التفكير مجدداً بالعلاقة بين الأشياء الثلاثة التالية: «كتاب-قرآن-مصحف». ثم التفكير مجدداً بمفهومين اثنين هما المدوَّنات الرسمية المغلقة، ومجتمعات الكتاب المقدس-الكتاب العادي.

ثالثاً: طرح العلاقة بين اللغة والتاريخ والفكر في ما يخص الفكر الإسلامي.

رابعاً: العلاقة بين الحالة التأويلية والعقل الديني.

خامساً: العلاقة التفاعلية المتبادلة بين: الأسطورة والتاريخ والحقيقة، ثم طرح العلاقة التفاعلية أيضاً بين العامل العقلاني والعامل الخيالي.

سادساً: المقاربة الأنتربولوجية لمفهوم «التراث الحي».

سابعاً: قراءة جديدة لسورة التوبة / البراءة: وهذا يقودنا إلى دراسة العلاقة بين أطراف المثلث الأنتربولوجي التالي: العنف / التقديس / الحقيقة. ثم دراسة العلاقة بين السيادة الدينية العليا والسلطة السياسية في الفكر الإسلامي ذي التعبير العربي: وهذا يقودنا إلى طرح مسألة المشروعية الإسلامية. فهناك شيئان متمايزان ومترابطان في آن معاً هما: المشروعية الدينية العليا من جهة، والسلطة السياسية من جهة أخرى. وكل السلطات السياسية التي تعاقبت في أرض الإسلام كانت تطلب من رجال الدين أن يخلعوا الهيبة القدسية عليها لكي تشعر بالشرعية أو لكي تزداد شرعيتها في نظر الناس.

ج. استكشافات وإيضاحات

هكذا نكون قد انتقلنا من المسلَّمات التي تؤسس مضامين الإيمان لدين معين، هو هنا الإسلام، إلى تقسيم الحقل الديني لموضوعات شتى. وهذا الحقل الديني يحيلنا هو الآخر بدوره إلى دراسة أنتربولوجية-تاريخية واسعة للمجتمعات البشرية. لكن هذه العملية الانتقالية تبيِّن لنا أنه لا يكفي أن نتفحص صلاحية كل مسلَّمة من هذه المسلَّمات ومدى خصوبتها أو فعاليتها، كما يفعلون مثلاً في مجال الرياضيات والعلوم التجريبية. ذلك أن مضامين الإيمان والاعتقاد التي تحركها لها علاقة بالبعد الوجودي للحياة البشرية. إنها تحرك نوابض عديدة للروح كالعجيب المدهش الساحر الخلاب، أو كالظواهر الخارقة للطبيعة، أو كالإرهاص الرؤيوي الذي يستبق الأحداث، أو كالأحلام، أو كاندفاعات النفس العميقة، أو كقوى الرغبة العميقة، أو كالأهواء الجامحة، أو كانفجارات اللاوعي، الخ. وهذه الأشياء المعقدة المتشابكة في ما بينها هي التي تلخصها الموضوعات السبعة السابقة، وهي موضوعات تستحق أن تُعالج في كتاب كامل. وهذا الكتاب ينبغي تأليفه بشكل ملح وعاجل، وبخاصة بالنسبة للإسلام. لماذا؟ لأن هذا الدين لا يعيش فقط أزمة ظرفية آنية بصفته مرجعية وجودية عليا لملايين البشر من رجال ونساء، بل لأنه خاضع منذ

ستين سنة لسلسلة من الفجائع التاريخية، وهي فجائع كانت متوقعة لأنها مبرمجة سياسياً بواسطة تقاطع إرادتين سياسيتين جبارتين، وكلتاهما شريرتان الواحدة كما الأخرى. وأقصد بهما أولاً الاستراتيجيات الجيوبوليتيكية التي تستخدمها القوى الغربية العظمى من أجل السيطرة على الشرق الأوسط الغني بالبترول. ومعلوم أن هذا الضغط مستمر حتى الآن، ويشعل جميع المشاكل والفجائع التي نعرفها حالياً. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، هناك إرادة شريرة ثانية تتمثل بتلك السياسات الخاطئة والإرادة الضارة للأنظمة العربية والإسلامية التي حكمت بعد الاستقلال. فهذه الأنظمة، بدلاً من أن تتمعن في سياسة الغرب بصفتها معطى استراتيجياً وتاريخياً أعظم من أجل أن تبلور رداً مناسباً عليه، راحت تؤم الإسلام بشكل مبالغ فيه. لقد ألغت كل إمكانية لتحقيق الاستقلالية الذاتية للحياة الدينية. ومعلوم أن هذه الاستقلالية ضرورية من أجل المحافظة على مسافة معينة تجاه الإدارة السياسية والقانونية للمجتمعات البشرية. كان الحسن الثاني يستخدم مصطلحاً ذكياً ومعبِّراً جداً عندما كان يصف الأصولية الإسلامية بأنها عبارة عن «وقود احتراقي خصب جداً». وهو وقود يمكن أن يوضع تحت تصرف الدولة القوية كتلك التي أسسها هو في المغرب. بمعنى أن النظام يمكن أن يستفيد من الزخم الأصولي إذا ما عرف كيف يستخدمه لصالحه. لكن البعض الآخر احترقت أصابعه بها ودفع الثمن غالياً، كالرئيس السادات مثلاً. فقد أراد التلاعب بهذا الوقود الانفجاري للأصولية فكان أن انقلبوا عليه وقتلوه.

لكن يبقى صحيحاً القول بأن الإسلام المستقل ذاتياً لم يتح له أن يتشكل ويستمر على الدوام في مواجهة الأنظمة القسرية، إن لم نقل الاستبدادية، التي تعاقبت على أرض الإسلام منذ أيام السلالة الأموية (٦٦١-٧٥٠) وحتى يومنا هذا. ولهذا السبب، إن تجربة المشروعية السياسية المحض إسلامية، أي المعترف بها من قبل كل المسلمين، لم توجد قط من الناحية التاريخية. لقد ظلت حلماً مثالياً بعيد المنال؛ فانقسامات الأمة إلى فرق ومذاهب شتى حالت دون ذلك.

ينبغي العلم أن الإمارات والسلطنات والدول المحلية عموماً قد رفعت ترقيعاً مشروعية مندمجة داخل المضامين والتصرفات المشتركة للاعتقاد الديني، والتصورات الجماعية، ولكن غير مكتوبة صراحة في نص ذي أبعاد دستورية. وهذا الترقيع الذي يتطلب «قوة الطاعة» المرتبطة بالاعتقاد الديني، لا بالقانون أبداً، هو الذي يتيح للرؤساء والملوك في أيامنا هذه أن يظلوا في السلطة مدى الحياة. وهذا يعني أن الدين والدولة يجدان نفسيهما مضطرين للتعايش في معاشرة لا شرعية وغير صحية، بما أن كل شريك يخرِّب الوظيفة الخصوصية للآخر. ونقصد بالوظيفة الخصوصية هنا الحكم الديمقراطي من قبل الدولة مثلاً، أو الممارسة الكاملة للهيبة الأخلاقية والروحية العليا من قبل الذروة الدينية المستقلة، كما يفعل الفاتيكان مثلاً. هذه هي الوظائف الصحية للدولة والدين، وعلى هذا النحو ينبغي أن تكون: الدولة تحكم في مجالها والدين يحكم في مجاله، باستقلالية كاملة الواحد عن الآخر، أي من دون أي خلط بين الدين والسياسة أو استيلاء السياسة على الدين كما يحصل في البلدان العربية والإسلامية. الدين ينبغي أن يبقى ذروة أخلاقية عليا منزهة عن الأغراض الدنيوية أو المناورات السياسية المتقلبة بالضرورة. والدولة ينبغي أن تفعل كل شيء لتحسين وضع المواطنين وتسيير الأمور العامة للبلاد من دون أي تدخل من قبل رجال الدين في قضايا لا تخصهم أو لا يعرفونها جيداً.

هناك سبب آخر لإضعاف الإسلام وللانحراف الإيديولوجي الذي لحق به كدين، وينبغي أن يستحوذ على اهتمامنا أكثر من سواه. ونقصد به ذلك الصراع القديم جداً والراديكالي أكثر فأكثر بين ما كانوا يدعونه في القرن التاسع بـ «العلوم الدينية» من جهة، و«العلوم العقلية» من جهة أخرى. وهذه الأخيرة انتهى بها الأمر إلى تسميتها بـ «العلوم الدخيلة» من قبل بعض الفقهاء. وهذا يعني أن رفضها أصبح أكثر عنفاً وراديكالية من ذي قبل. نقصد بذلك رفض العقل التحليلي، الاستنباطي، التساؤلي. وهذا ما استهدفه ابن قتيبة (م. ٨٨٩) بشكل واضح في كتابه «أدب الكاتب». فقد عبَّر عن رفضه القاطع

لمؤلفات أرسطو، وبالتالي للعقل المنطقي المركزي الواقع في صراع فلسفي مع الفكر المثالي الأسطوري الموجود بقوة في كتابات أفلاطون. في القرون الوسطى، ما كانوا يستطيعون أن يفهموا أن الصراع بين اللوغوس والميتوس، أو بين العقل والأسطورة، يتجاوز الصراع بين مؤلفات أرسطو من جهة ومؤلفات أفلاطون من جهة أخرى. إنه يذهب إلى أبعد من ذلك. إنه مسجَّل في صميم العلاقة بين اللغة والفكر، أي لغة وأي فكر بشري. إنه يغذِّي منطقين يولِّدان نمطين متكاملين من أنماط المعرفة وغير مستبعِدين الواحد للآخر. لتوضيح ذلك أكثر أقول ما يلي:

ينبغي العلم أن الخطاب النبوي من توراة وإنجيل وقرآن يتموضع في جهة الميتوس أكثر منه في جهة اللوغوس. لماذا نقول ذلك؟ لأنه يعتمد في تركيبته اللغوية على المجاز الباهر والكناية والاستعارة والقصص الرمزية والبلاغيات اللغوية عموماً أكثر مما يعتمد على الخطاب المنطقي العقلاني. يكفي أن نلقي نظرة على الكتب المقدسة لكي نتأكد من ذلك. ولكن على الرغم من ذلك، ها هو التراث الذي كرَّس هيمنة العلوم الدينية على العلوم الدخيلة راح يصبح راديكالياً أكثر فأكثر إلى حد استبعاد مفهوم الأسطورة والمجاز أو إلغائه كلياً وعدم الاعتراف به! نقول ذلك على الرغم من أن المجاز الباهر والحكايات القصصية الأسطورية تشكل البنية الأساسية للنصوص الدينية من سفر التكوين وحتى القرآن. القرآن مليء بالمجازات المنبجسة الرائعة، تماماً كالتوراة والإنجيل. ولذلك قلنا بأن هناك سمات لغوية معينة تميِّز الخطاب الديني عن بقية الخطابات، ما عدا الخطاب الشعري. ولكن حتى هنا يوجد تمايز على الرغم من كل التشابهات. إن هذه التواصلية اللغوية للخطاب الديني معروفة جيداً ومعترف بها من قبل علماء الألسنيات، لكنها مُنكرة أو مرفوضة بعنف من قبل المسلمين. لماذا؟ لأن اعتقادهم الديني مرتبط كلياً بتلك القطيعة الإبستمولوجية التي شلَّت الفكر الإسلامي الأرثوذكسي حتى يومنا هذا. وهذا ما أدعوه باللامفكَّر فيه في الفكر الإسلامي المعاصر.

من المهم أن نسجل هنا الملاحظة التالية: إن جميع تجليات أو تيارات الإسلام المعاصر، سنِّية كانت أو شيعية، تندرج داخل صيرورة قديمة جداً وبطيئة ومتواصلة من عملية تقليص الساحة العقلية للفكر النقدي. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، هي تندرج داخل صيرورة طويلة جداً أيضاً من «رفض» الفعالية العلمية والرزينة للعقل من جهة أخرى. ليس رفضها فحسب، بل أيضاً «احتقارها ونسيانها ومراقبتها والتعتيم عليها». وهذا ما أدعوه بالقطيعة الإبستمولوجية التي حصلت بين الفكر الإسلامي في العصر الذهبي والفكر الإسلامي في عصر الانحطاط الذي لا يزال متواصلاً حتى يومنا هذا. لذلك وصلنا إلى ما وصلنا إليه اليوم من سلفية وانغلاق وصدام مع العصر والعالم كله. القصة طويلة وقديمة وليست بنت اليوم أو البارحة؛ أقصد قصة التخلف والتقهقر والتراجع. ثم أود أن أضيف:

إن العقل الذي يسيطر على الخطاب المؤمن الأرثوذكسي غريب كلياً وراديكالياً عن المعرفة التاريخية-النقدية، والألسنية، والاجتماعية-الأنتربولوجية. هذا يعني أن العقل الأصولي الذي يسيطر على أغلبية المسلمين اليوم بعيد كل البعد عن أنوار المعرفة الحديثة. ينبغي العلم أن المجال العقلي الذي دشّنه فكر ابن رشد (م. ١١٩٨) كان قد مُحي من الوجود من قبل الفكر الذي كان يدافع عنه سلفه الغزالي (م. ١١١١)، وهو الفكر السلفي الأصولي المُغذَّى والمُقوَّى من قبل الخط الحنبلي الطويل المتواصل منذ أقدم العصور وحتى انتشاره العالمي على يد البترودولار في عصرنا الراهن. وهذا البترودولار ليس فقط سعودياً. نقول ذلك ونحن نعلم كيف أن البترودولار من أي جهة جاء هو العدو اللدود لإسلام التنوير المرتقب والممكن. إنه العدو الأكثر فعالية والأكثر فساداً وإفساداً.

هناك معيار تاريخي آخر مهم ينبغي أن يلفت انتباهنا هو تاريخ موت المؤرخ ابن خلدون عام ١٤٠٦. لماذا؟ لأن التاريخ هو أحد حقول المعرفة، وهو لا يقل أهمية عن

حقل الفلسفة. وترجع أهمية ابن خلدون إلى كونه أدخلَ نظرة علمية نقدية إلى كتابة تاريخ المجتمعات البشرية. لكن هذه النظرة العقلانية الجديدة لم يكن مصيرها في العالم الإسلامي أفضل من مصير تلك النظرة الابتكارية لابن رشد في مجال الفلسفة. فكلتاهما كان مصيرهما الفشل الذريع في العالم الإسلامي. ولكن يبقى صحيحاً القول بأن ابن خلدون نفسه لم يطبّق على كتابة تاريخ البربر المنهجيات التحليلية النقدية التي نص عليها في المقدمة الشهيرة. وبالتالي، إن التنظير شيء والتطبيق شيء آخر. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فقد لزم أن ننتظر حتى مجيء القرن التاسع عشر لكي يكتشف التبحُّر الأكاديمي الأوروبي أهمية ابن خلدون ويحقق كتبه وينشرها بعد أن كان العالم العربي الإسلامي قد نسيها لفترة طويلة، أي لعدة قرون، كما نسي مؤلفات ابن رشد. المستشرقون الكبار هم الذين اكتشفوا ابن خلدون وليس المسلمون أو العرب. ولكن بعد أن اكتشفوه، راح المثقفون العرب، أو كثير منهم، يشكلون تياراً تبجيلياً كبيراً لفكر ابن خلدون في القرن العشرين، وهذا أكبر دليل على الفشل المتتابع للعقل العلمي في أرض الإسلام. فبدلاً من أن يقدِّموا عن ابن خلدون صورة واقعية حقيقية، راحوا يضخمونه ويقدمون صورة تبجيلية إيديولوجية مليئة بالمغالطات التاريخية. فقد أسقطوا عليه كل الأفكار الحديثة واعتبروه المؤسس لعلم الاجتماع قبل أوغست كونت ودوركهايم! وكل ذلك لكي يفاخروا أوروبا به ويقولون لها: انظري، نحن عندنا علماء مثل علمائكم الحديثين بل وسبقوهم إلى كل المكتشفات التاريخية والاجتماعية! ونقصد بالمغالطة التاريخية إسقاط مفاهيم العصور الحديثة ونظرياتها على مفكِّري العصور القديمة الذين لم يعرفوها، والذين لا يضيرهم في شيء أنهم لم يعرفوها، فقد كان من المستحيل معرفتها في ذلك الزمن. كانت تشكل اللامفكَّر فيه أو المستحيل التفكير فيه آنذاك. هناك مفاهيم ونظريات واكتشافات لم تظهر إلا في العصور الحديثة ولا ينبغي أن نسقطها على العصور القديمة. لا ينبغي أن نزعم أن التراث في عصره الذهبي عرف كل شيء أو اكتشف كل شيء، وأن كل ما اكتشفه علماء أوروبا وفلاسفتها منذ

القرن السادس عشر ليس جديداً وإنما كان معروفا من قبل علمائنا وفلاسفتنا! ينبغي أن نتخلص من هذا التفكير التبجيلي الإيديولوجي الديماغوجي، فهو ليس لصالحنا. إنه يضرُّ بنا ولا ينفعنا، على عكس ما نتوهم. فهذه الاستراتيجية التمويهية أو الإخفائية للتاريخ الواقعي الحقيقي هي التي يتبعها ما كنت قد دعوته بـ «العقل الإسلامي التقليدي أو الأصولي». وهي تستمر في تغذية الخطابات الإسلامية المعاصرة التي تؤبد بكل نجاح الأكذوبات على الذات ونشر الوعي الخاطئ عن التاريخ العام المقارن للفكر في حوض البحر الأبيض المتوسط.

وحتى في الوقت الذي توصلت فيه الإمبراطورية العثمانية إلى هيمنة عسكرية فعلية على أوروبا، ظلَّ علماء الإسلام منغلقين على أنفسهم فكرياً. لقد اكتفوا بتدبيج المختارات والكتب المدرسية التي تلخِّص موسوعات المعارف الإسلامية الكلاسيكية السابقة ولا تضيف إليها شيئاً جديداً ولا تبتكر أي شيء. انظر كمثال على ذلك مؤلفات العارفين بالكتب ومؤلفيها، أي من يُدعون بالببليوغرافيين، مثل: التركي حاجي خليفة (١٦٠٩-١٦٥٧)، وجلال الدين السيوطي (١٤٤٥-١٥٠٥)، ومحمد باقر المجلسي (١٦٢٧-١٦٩٨). فكلها تجميعات وانتقاءات من كتب القدماء الذين أبدعوا وأنتجوا وابتكروا إبان العصر الذهبي، وليس فيها أي إبداع أو ابتكار ذاتي. وهذا يعني أن عهد الإمبراطورية العثمانية الذي هيمن على الإسلام والمسلمين طيلة قرون عدة متواصلة لم يضف شيئاً جديداً في مجال العلم أو الكشف المعرفي. نقول ذلك على الرغم من قوة هذه الإمبراطورية وهيمنتها حتى على قسم كبير من أوروبا عسكرياً وسياسياً. وعلى هذا النحو، بقي الإسلام على هامش الحداثة أو بمنأى عنها طيلة الفترة العثمانية، بل حتى يومنا هذا في ما يخص بعض البلدان. وبما أنهم يجهلون هذا المعطى التاريخي الضخم الذي لا حيلة لنا به، فإن بعض أقطاب التيارات الإسلامية المعاصرة يصل بهم الأمر إلى حد الدعوة إلى أسلمة الحداثة بدلاً من تحديث الإسلام! وهذا هو الجهل بعينه. إنهم بذلك يعبِّرون عن جهلهم بالفتوحات الكبرى للمعرفة العلمية، هذه الفتوحات

التي تشكل كرامة الروح البشرية ومجدها. بل إنهم يريدون إلغاءها واستئصالها. وهي فتوحات علمية وفلسفية ولاهوتية استمرت في أوروبا الصاعدة منذ القرن السادس عشر وحتى اليوم. بدلاً من أن يركزوا جهودهم في البحث العلمي على دراسة تلك الفترة الطويلة المدعوة بعصر الانحطاط والاجترار السكولائي لمقاطع متبعثرة من الفكر والثقافة الكلاسيكية المجيدة، إذا بالمسلمين المعاصرين يعتادون على الافتخار بالاستشهاد بأسماء الأعلام الكبار للفكر العربي في العصر الذهبي. إنهم يستشهدون بهم في كل مرة وعلى طول الخط لتذكير أوروبا بمدى مديونيتها للحضارة الإسلامية. وهم إذ يفعلون ذلك يجهلون مدى المغالطة التاريخية التي يقعون فيها إذ يستخدمون التراث القديم على هذا النحو. فالحضارة الإسلامية، حتى في عصرها الذهبي، أصبحت لاغية فكرياً وعلمياً بعد ظهور الحداثة الأوروبية وصعودها أو توسعها الذي لا يقاوم. ثم كفانا افتخاراً بالآباء والأجداد! ينبغي أن نصبح نحن أيضاً مخترعين ومبدعين لا أن نظل نتغنى بمفاخر قديمة عفى عليها الزمن. ينبغي أن نضيف إلى أمجاد الآباء والأجداد مجداً جديداً لكي نستحقهم أو نستحق الانتساب إليهم.

د. الكلام الغائب في الإسلام المعاصر

ما هو الكلام الغائب في الإسلام المعاصر؟ إنه بكل بساطة كلام جماعة الباحثين العلميين. كل الخطابات موجودة في الساحة العربية أو الإسلامية عن الإسلام ما عدا خطاب واحد هو: الخطاب العلمي والتاريخي والفلسفي والأنتربولوجي عن التراث الإسلامي. هذا هو الخطاب الغائب، وغيابه موجع. نحن بحاجة ماسة إلى الخطاب العلمي الذي يتخذ الإسلام مادةً للتفحُّص التاريخي والدراسة الموضوعية في ما وراء كل المماحكات الجدالية والقطيعات اللاهوتية الحاصلة بين الأديان التوحيدية الثلاثة، وفي ما وراء كل أنواع النبذ المتبادلة والمؤبدة بينها منذ القرون الوسطى. نحن بحاجة إلى هذا الخطاب بشكل خاص في ما وراء كل أشكال الإسلاموفوبيا، أي العداء المسبق

للإسلام. نحن بحاجة إليه في ما وراء جميع أنواع الحقد الإيديولوجي المتداخلة قليلاً أو كثيراً مع الاحتقار العنصري. ومعلوم أن العنصرية لها تاريخ طويل في الغرب قبل ظهور الخوف من الإسلام في الغرب ذاته، بل هي موجودة حتى بين المسلمين أنفسهم منذ أقدم العصور. انظر العلاقات بين العرب والفرس والاتراك الخ. فعلى الرغم من أنهم جميعاً مسلمون، إلا أن النزعة القومية الشوفينية موجودة أيضاً أحياناً. وبالتالي فالنزعة العنصرية ليست حكراً على الغرب؛ إنها موجودة لدى كل الأقوام والأمم.

ينبغي العلم أن البحوث العلمية الصادرة عن مسلمين أو عرب نادرة جداً للأسف الشديد. وإذا ما وُجدت فإنها لا تجد الوسائل الضرورية لنشرها، ولا الأطر الاجتماعية الواسعة واليقظة بما فيه الكفاية من أجل إخصابها واستثمارها وإنضاجها واستيعابها. بالمقابل، إن الساحة العربية والإسلامية مليئة إلى حد التخمة بالكلام المضاد للكلام العلمي: أقصد كلام الواعظين ومشائخ الفضائيات وخطب الجمعة جميع ناشري الاعتقاد الديني الأرثوذكسي المعروف والمكرور أباً عن جد منذ مئات السنين. هذا الكلام الذي يملأ الجو ويكاد يصمُّ الآذان يحظى بالإقبال الاجتماعي واهتمام وسائل الإعلام التي تنشره على أوسع نطاق، وهذا ما يغذّي الجهل المقدَّس في أوساط الإسلام الشائع. وعلى هذا المستوى بالذات تزدهر نزعات الإسلاموفوبيا، أي المعادية للإسلام في الغرب. وعلى هذا المستوى يتفاقم التضايق اليومي للغربيين من منظر المسلمين الذين يُظهرون تديُّنهم بشكل صارخ واستعراضي أكثر من اللزوم، وذلك على عكس الآخرين. إنهم يُظهرونه من خلال الرموز الدينية كالحجاب أو الصلوات الجماعية في الشوارع أو بقية التصرفات الشعائرية التي يحميها القانون الذي ينص على حماية الطقوس الدينية في الدول العلمانية. لكن الأوروبيين ينظرون إلى هذه التصرفات والرموز الدينية على أنها عتيقة بالية تعود إلى عصر مضى وانقضى. فالرأي العام في الغرب، لكثرة ابتعاده عن الطقوس والشعائر، لم يبقَ فيه من الدين إلا الذكرى، أو «الدين من أجل الذاكرة»، كما يقول علماء اجتماع الأديان. في عام ١٩٩٥ تجرأ جاك شيراك على التحدث عن روائح

المطبخ التي تنتشر في أروقة مباني المدن الفرنسية وسلالمها، ولم تكن ملاحظته ناتجة من أي نزعة عنصرية ولا من نزعة الإسلاموفوبيا. كان يعبِّر فقط عن تضايقه الفيزيولوجي من الانتشار الزائد عن الحد لبعض الروائح والألوان والأصوات والألبسة في الفضاء العام للمجتمع . هذا كل ما في الأمر لا أكثر ولا أقل. ومع ذلك فقد ثارت ضده عاصفة من الانتقادات متهمة إياه بالعنصرية. ولكن كل من يعرفه شخصياً يعلم أنه أبعد ما يكون عن العنصرية. ينبغي العلم أننا أحياناً نفرح أمام منظر ما، وأحياناً نحبُّ شيئاً ما، وأحياناً نرغب فيه، وأحياناً نختنق، أو نشعر بالدوخان، أو بالرغبة في التقيؤ، أو قد نشعر بتوعُّك صحي إذا ما رأينا جسداً مدمًّى الخ. هذه ردود فعل فيزيولوجية أو سيكولوجية، ولا علاقة لها بالإسلاموفوبيا أو بالعنصرية. لا ينبغي أن نفسر كل شيء في الاتجاه السيئ. إن منظر امرأة مغطاة من أعلى رأسها إلى أخمص قدميها بالبرقة الأفغانية السوداء أو النقاب شيء يثير ردود فعل سلبية كبيرة لدى الأوروبيين، بل حتى لدى المسلمين الذين تربَّوا في بيئات منفتحة تختلط فيها النساء بالرجال وحيث لم تعرف النساء الحجاب. ينبغي أن نتفهَّم موقف الأوروبيين تجاهنا أو أن نضع أنفسنا مكانهم ولو للحظة واحدة. هكذا نلاحظ أن بعض الجهات المتزمتة حوَّلت الإسلام إلى حرب سيميولوجية، أي رمزية دلالية، عن طريق الاستراتيجيات الغامضة والسرية المتغلغلة في صفوف جالياتنا المهاجرة. وعندئذ تدخل الأمَّة الفرنسية بأسرها في حالة غليان وهيجان. بل ويصل الغليان حتى إلى قدس الأقداس: إلى قاعة البرلمان!

ينبغي العلم أن الكلام الغائب هو فوق وفي ما وراء هذه الاعتبارات المكرورة والمجترَّة إلى درجة الإشباع والغثيان. إنها كثيراً ما تُلهب المجابهات الاجتماعية والإيديولوجية والسياسية بين الطرفين، إذ يسود طغيان الانفعالات الهائجة والغضب المتفاقم لدى السلفيين الذين تزيد من غضبهم تلك النداءات المتكررة من الطرف الآخر الأوروبي، والداعية إلى «الرد العلماني» (وهو عنوان مجلة ناشطة في فرنسا) والدفاع عن «قيم الجمهورية الفرنسية في وجه الزحف الأصولي».

لكن هذا الكلام الغائب والمرغوب فيه لأنه محرر من هذه الحرتقات والصراعات ليس غائباً عند المسلمين فحسب، بل في الجهة الأخرى أيضاً، أي لدى الغرب نفسه. وقد تعرَّض في سبعينات القرن الماضي إلى مناقشة مفرقعة ومجلجلة، ولكن هذه المرة بين كبار المثقفين والعلماء لا وسط الجمهور العام المذكور آنفاً. أقول ذلك وأنا أفكر بالكتاب الملتهب للمرحوم إدوارد سعيد عن «الاستشراق» وما أثاره من ردود فعل عنيفة أيضاً لدى المستشرقين. وككل المماحكات الجدالية التي تجبر الباحثين والأكاديميين والمثقفين على الخروج عن طورهم أو تحفُّظهم النقدي، فإن مسألة الاستشراق لا يمكن فصلها عن النظام الاستعماري، ولا عن الروح التبشيرية للمسيحية. وبالتالي لا يمكن فصلها عن أنظمة الفكر العميقة والمواقف الإبستمولوجية المهيمنة في أوساط الباحثين العلميين في الغرب.

من المعلوم أن حرب الجزائر كانت طويلة جداً وتراجيدية أكثر من اللزوم. وقد عشتُها شخصياً بكل قواي وكنت معنياً بها إلى أقصى الحدود لأن الجزائر هي بلدي الأصلي. كنت معنياً بالرهانات الغامضة للمعارك الفكرية التي اندلعت في فرنسا أثناءها وبسببها، وهي رهانات لم تكن محددة جيداً ولا موصوفة بالصفة التي تستحقها. عندما كنت في شبابي الأول طالباً، في جامعة الجزائر أولاً ثم في السوربون لاحقاً، كنت أدرك بوضوح رهانات المعرفة العلمية المتعلقة بكل ما يخص الإسلام ومجمل المجتمعات التي انتشر فيها هذا الدين وجبلها بطابعه. كنت أعرف أن الإسلام بحاجة إلى ثورة فكرية لإخراجه من حالة الجمود وعصر الانحطاط الطويل. هذا من جهة، ولكن من جهة أخرى كنت أميِّز بين رهانات هذه المعرفة العلمية وبين الرهانات السياسية والأولويات الإيديولوجية لمعارك التحرير الوطني الهادفة إلى وضع حد للنظام الكولونيالي. فهذان شيئان مختلفان ومتمايزان وليسا متطابقين على عكس ما يتوهم الإيديولوجيون والمناضلون السياسيون. وقد اتخذتُ آنذاك موقفاً مضادا لموقف معظم زملائي الجزائريين والمغاربيين عموماً المتواجدين على الأرض الفرنسية آنذاك. قلت لهم أنه لا ريب في أن

التحرر الوطني من الاستعمار له الأولوية المطلقة. ولكن بعد أن نحصل على الاستقلال سوف تصبح الأولوية المطلقة للاستكشاف العلمي للدين وللوظائف التي يضطلع بها في مجتمعات متخلفة وغير مدروسة جيداً. ينبغي أن ندخل عندئذ في مرحلة جديدة هي مرحلة نقد العقل الديني التقليدي. ينبغي أن نطبّق على الإسلام المنهجية التاريخية النقدية نفسها التي طُبّقت على المسيحية في الغرب. وقلت لهم بأن التحرير الفكري سوف يصبح عندئذ الشرط الذي لا بد منه لكي تنخرط مجتمعاتنا المستقلة حديثاً في درب التحرر الفكري والعلمي والتكنولوجي والقانوني التشريعي والاقتصادي. فالأولوية ستكون للتحرير الفكري لأنه يشرط كل أنواع التحرير الأخرى. وهو نفس الدرب الذي دشّنوه في أوروبا وساروا عليه بدءاً من القرنين السادس عشر والسابع عشر حتى وصلوا إلى ما وصلوا إليه اليوم من تقدم وتطور. وبالتالي، فقد كانت أمام مجتمعاتنا معركتان لا معركة واحدة: معركة التحرر الخارجي من الاستعمار، ومعركة التحرر الداخلي من الانغلاق الفكري والأصولية الدينية. أمّا معظم المثقفين المغاربيين آنذاك فما كانوا يرون إلا معركة واحدة: التحرر من الاستعمار. وكانوا متجاهلين أو مهملين أهمية المعركة الثانية، أي معركة التحرر الداخلي من الرواسب والتراكمات التاريخية.

كنت أشعر منذ ذلك الوقت بأن موقفي محكوم بالفشل سياسياً واجتماعياً. فاليقينيات القومية والتهالك على السلطة كانت تستحوذ على عقول النخب الثقافية والسياسية. ولذا كانت هذه النخب المغاربية التي استلمت مقادير الأمور بعد الستينات ترفض باحتقار وكل عجرفة أي لجوء إلى «العلم الكولونيالي». كل شيء يأتي من جهة الغرب، أي المستعمر السابق، كان مُزدرى ومُسفَّه بكل حدَّة وعنف ومن دون أي مراعاة أو أخذ بعين الاعتبار للمسار الفكري والعلمي والثقافي والتشريعي والمؤسساتي المقطوع والمُنجز من قبل عقل التنوير الأوروبي على مدار أربعة قرون. ومعلوم أن هذا المسار الذي أنجز جميع الثورات العلمية والفلسفية والسياسية الحديثة هو الذي حفر

الهوة السحيقة أو التفاوت التاريخي بين الغرب من جهة والعرب وبقية المسلمين من جهة أخرى. بل إنه قد حفر الهوة السحيقة مع ما سوف يدعى لاحقاً بالعالم الثالث، المتخلف في مجمله. وهو يشمل بالإضافة إلى العرب والمسلمين معظم بلدان العالم ما عدا اليابان. وهكذا أصبحنا في مواجهة التنافس بين القوّتين الأعظم، أي العالم الحر من جهة، والعالم السوفياتي حتى تاريخ سقوطه عام ١٩٨٩ من جهة أخرى. والأنكى من ذلك هو أن أنظمة الحزب الواحد التي تحكّمت بالأمور بعد الاستقلال زادت من حجم الهوة السحيقة التي تفصل بيننا وبين الغرب بدلاً من أن تنقصها. فقد فشلت في تحقيق التنمية الموعودة فشلاً ذريعاً: أقصد التنمية الاقتصادية كما الفكرية والتربوية. وعلى أنقاض هذا الفشل ظهرت الحركات الأصولية وترعرعت. وفي الوقت الذي لا نزال نتخبط في متاهات العصور الوسطى، راحت مجتمعات الغرب تدخل في مرحلة ما بعد الحداثة أو مرحلة «نهاية التاريخ»، وكل ذلك بسبب هذه الأنظمة الفاشلة السائدة. فهذه الأنظمة راحت تتخلص من كل شيء غربي بحجة أنه استعماري. وفي الوقت نفسه راحت تتخلص من كل ما رافق النظام الكولونيالي الذي قضى على اللغة العربية والفكر الإسلامي الذي لا يعوَّض. هذه هي السلطة العليا التي أفسدت كل الخيارات الأكثر وهمية للأنظمة التي راحت تحتل الساحة بعد رحيل الاستعمار. وهذا هو السبب الذي دفعني إلى التخصص في «التاريخ النقدي والتأملي العميق للفكر الإسلامي».

وهذا يفسر أيضاً سبب معارضتي الخفية ولكن الصارمة فكرياً لأي رفض شمولي لمكتسبات الاستشراق. وهنا أيضاً تمايزَ موقفي عن موقف معظم المثقفين العرب والمسلمين الذين انهمكوا في مهاجمة الاستشراق. ينبغي العلم أن الاستشراق قدَّم خدمات جلّى للدراسات العربية والإسلامية. فمنذ القرن التاسع عشر راح العلم الاستشراقي يدشّن الورشات الكبرى لدراسة التراث العربي الإسلامي على الطريقة التاريخية-النقدية. وراح يطبق هذه المنهجية الحديثة لأول مرة على النصوص الدينية الكبرى للإسلام. وراح يحقق المخطوطات العربية القديمة على الطريقة الفيلولوجية

النقدية الرصينة ويطبعها لأول مرة. ومعلوم أن المؤرخين والمفكرين بحاجة إلى هذه النصوص المطبوعة المحقّقة للاشتغال عليها بغية الاستكشاف العلمي لكل مناحي التاريخ الإسلامي. وهنا يكمن الفرق بين القراءة العلمية للتراث والقراءة التبجيلية السائدة لدى المسلمين عموماً. للتدليل على ذلك سوف أستشهد بمثال بليغ ومعبر.

عندما كنت طالباً في الجامعة، اكتشفت لأول مرة كتاب «تاريخ النص القرآني» للمستشرق الألماني تيودور نولدكه. وهو كتاب ضخم بمئات الصفحات يطبّق لأول مرة المنهجية التاريخية-الفيلولوجية اللغوية على نص القرآن. ومعلوم أن دروس المستشرق الفرنسي ريجيس بلاشير في السوربون كانت عبارة عن استيعاب لأبحاث المدرسة الألمانية عن القرآن واستطالة لها. وقد نتج منها كتابه «مدخل إلى القرآن»[٢٧]. إن استماعي إلى دروس بلاشير في السوربون كان السبب الأساسي الذي جعلني أصمم على تركيز أبحاثي على ما كنت قد دعوته بـ «الحدث القرآني» تمييزاً له عن «الحدث الإسلامي». وقد نتج من ذلك أول كتاب لي بعد أطروحتي عن الأنسية العربية، وكان بعنوان «قراءات في القرآن»[٢٨] (الطبعة الأولى، باريس ١٩٨٢).

إن الهدف الأساسي من كتابة تاريخ نقدي للنص القرآني هو أولاً أن نتوصل إلى النسخة الشفهية التي لفظها محمد بالعربية لأول مرة لهذا النص. نقول ذلك على الرغم من أن هذا التوصل مستحيل، ولكن لكي نقترب منها بقدر الإمكان. ومعلوم أن نص «المصحف» يمثّل هيبة عليا بالنسبة للتراث الأرثوذكسي الإسلامي كله. إنه الهيبة التي لا هيبة فوقها. ولكن قبل نص المصحف المكتوب كان هناك النص الشفهي، فكيف يمكن أن نتوصل إليه؟ هنا تكمن الصعوبة الكبرى. في الواقع أن هذه العملية تمثل مهمة ذات أهمية حاسمة، لكنها تستحيل على التحقيق ضمن منظور الرؤيا المثالية لـ «الرهان

(27) Régis Blachère, *Introduction au Coran*, Maisonneuve et Larose, Paris 1991.

(28) M. Arkoun, *Lectures du Coran*, Maisonneuve et Larose, Paris 1982.

الأقصى» لعمل كهذا. لم نكن حاضرين عندما لفظ النبي لأول مرة آيات القرآن أمام القرشيين لكي نستطيع التوصل إلى النسخة الشفهية ونقارنها بالنسخة المكتوبة في المصحف. لم تكن هناك أشرطة فيديو لكي تُظهر لنا كل ذلك! في الواقع أن القرآن كمجموعة نصوص يقع في نفس الحالة التي تقع فيها التوراة والأناجيل. فهي أيضاً كانت نسخة شفهية قبل أن تصبح بمرور الزمن نسخة مكتوبة. ولم يرَ أحدٌ يسوع وهو يلفظ عبارات الإنجيل لأول مرة. وقل الأمر ذاته عن موسى وبقية أنبياء بني إسرائيل. كان المتصوفة يحلمون أيضاً بالتوصل إلى كلام الله الأصلي في طزاجته الأولية، أي «غضاً كما أُنزل» بحسب تعبيرهم بالذات، وكانوا يتوقون إلى ذلك ويطالبون به. وما أدعوه بالرهان الأقصى للاستعادة اللغوية أو الفيلولوجية الدقيقة لهذا النص يتقاطع مع رغبة المتصوفة العارمة هذه، وهو يتمثل في ما يلي: تطبيق العمليات التأويلية بل حتى التفسيرية على السور والآيات الموجودة بين دفتَي المصحف. ونحلم من خلال هذا التطبيق بإمكانية التوصل إلى الطراوة الروحية التي كان يحلم بها المتصوفة وكذلك التوصل إلى المعاني الحقيقية لجميع البنى اللغوية المعقدة التي تشكِّل العبارات اللغوية الشديدة الاختلاف. وهي مُقدمة لنا جاهزة لكي تُقرأ لا لكي تُسمع شفهياً كما كان عليه الحال بالنسبة لمستمعي النبي في مكة أو المدينة عندما كان يتلفَّظ بعبارات الوحي لأول مرة أمامهم. نحن عاجزون إذن عن التوصل إلى النسخة الشفهية الأولى للنص.

أود الإشارة هنا إلى التوافق التصادفي العميق المؤكد بين حدس الصوفيين الروحاني تجاه الكلام الشفهي الذي تحوَّل إلى نص صامت، وبين الهمّ الفكري والفيلولوجي للعالم الحديث المتبحِّر في العلم والدراسات القرآنية. فهذا الأخير يريد أن يردم الحفرة الكائنة بين ثلاثة أشياء: الكلام الموحى به، والخطاب الشفهي الأولي، والنص المكتوب الصامت إلى الأبد والمدوَّن في المصحف. وهذا الأخير هو ما دعوته بـ «المدونة الرسمية المغلقة». وهنا نجد أنفسنا أمام ثلاثة مصطلحات لغوية أو ألسنية

تلخِّص كل رهانات العمل الفيلولوجي وكذلك رهانات مختلف التفاسير التأويلية المطبقة على النص الصامت.

هذا هو البرنامج العلمي الطموح الخاص بالقرآن، وهذه هي الانفتاحات الفكرية التي نحلم بها لتجديد الدراسات القرآنية، وهذه هي المنجزات التي حققتها الجماعة العلمية في القرن التاسع عشر، أي كبار المستشرقين الألمان وسواهم. وقد التحق بهم مؤخراً بعض العلماء الأكاديميين المسلمين الذين يسيطرون على منهجية البحث العلمي، ومعظمهم يدرس في جامعات الغرب. ولكن ما هو موقف المرجعيات الدينية الإسلامية العليا من هذه البحوث التجديدية؟ ما هو موقف الأزهر أو هيئة كبار العلماء في كل البلدان؟ ما هو موقف قُمْ والمرجعية الشيعية العليا؟ جميعها تقف ضد هذا الانفتاح الفكري الجديد! جميع المرجعيات الدينية من سنِّية وشيعية تدينه من دون تحفظ وتعتبره انتهاكاً للمقدسات. جميعها تقف سداً منيعاً ضد فتح هذه الورشة البحثية الحاسمة حول نص المصحف. جميعها تقمعه وتمارس الرقابة عليه وتدين أي تسلل للعقل إلى داخل هذه القلعة المحصَّنة: قدس الأقداس. ممنوع على العقل أن يخوض في هذه القضايا، ممنوع أن يصل إلى القرآن. وهكذا يحرمون الفكر الإسلامي من الاطِّلاع على منجزات الباحثين الأكاديميين العالميين عن القرآن. وهي بحوث مضيئة ورائعة في جميع اللغات الاستشراقية من ألمانية وإنكليزية وفرنسية على وجه الخصوص. ومعلوم أن هؤلاء البحاثة الأكاديميين راحوا يجددون فهم القرآن بتصميم أكبر منذ أحداث ١١ أيلول / سبتمبر ٢٠٠١. فالقرآن أصبح في صلب اهتمام كبار المختصين والباحثين الدوليين بعد هذا الحدث الجلل الذي قلب مصير العالم. لم يعد بالإمكان أن يبقى القرآن بمنأى عن التفحُّص العلمي الدقيق بعد كل ما حصل من تفجيرات عنيفة باسمه.

يضاف إلى ذلك أن المناهج الحديثة المطبَّقة على القرآن حالياً كانت قد طُبِّقت سابقاً على التوراة والإنجيل وأثارت ردود الفعل الهائجة لليهود والمسيحيين التقليديين

الأصوليين، تماماً كما يفعل المسلمون اليوم. ومع حصول الثورة الإسلامية الإيرانية عام ١٩٧٩، وظهور القاعدة لبن لادن بعدئذ مع كل ضباطه وجنوده العديدين الأشاوس، ثم اندلاع الحرب الأهلية في الجزائر بعد إلغاء انتخابات ١٩٩١، لم يعد رجال الدين التقليديون المشرفون على الأرثوذكسية الرسمية هم وحدهم الذين يقفون سدًّاً منيعاً في وجه الفكر الإسلامي النقدي والعلمي المسؤول، وإنما جيوش الأصوليين والسلفيين الجدد أيضاً. ونقصد بهؤلاء مجموعة فئات من الفاعلين الاجتماعيين والسياسيين والاقتصاديين والمصرفيين الذين يجدون في الأصولية الحركية الحامية إمكانية الاستمتاع بكل مستجدات الحضارة المادية للغرب وترفيهاتها في الوقت الذي يحافظون فيه على «هوية إسلامية» تحميهم من الأزمات النفسية والروحانية والأخلاقية التي يعاني منها الغرب، أو قل إنهم يتوهمون ذلك. ولكن هل يعلمون بأن هذه الهوية هي مُتخيَّلة ووهمية ومن دون أي كثافة تاريخية ولا أي عمق أو أساس فكري؟ إنها إحدى «الهويات القاتلة»[٢٩] التي برع أمين معلوف في تصويرها وتشخيصها.

ينبغي العلم أن عدداً كبيراً من المهندسين والأطباء ورجال البنوك والفيزيائيين والمختصين بالمعلوماتية والمحامين والمشرفين على إدارة المصادر البشرية كلهم أصبحوا يعتنقون – بالمعنى القوي للكلمة – هذا الإسلام الجديد البراغماتي، أي أصولية سلفية من جهة، واستمتاع بمباهج الغرب الاستهلاكية من جهة أخرى. أما عدد المختصين بالعلوم الإنسانية، من مؤرخين وعلماء ألسنية وعلماء اجتماع وعلماء نفس وعلماء أنتربولوجيا، فهو قليل جداً، لكن هؤلاء موجودون أيضاً. هذا يعني أن الكليات العلمية في العالم العربي والإسلامي هي التي تخرِّج الإخوان المسلمين والأصوليين عموماً وليس الكليات الأدبية أو كليات العلوم الإنسانية، وهذا شيء محير، إذ كنا نعتقد العكس. لقد كُتب الكثير حول هذه الظاهرة المعقدة، لكن المفكرين الذين كتبوا عنها

(29) Amin Maalouf, *Les identités meurtrières*, Grasset, Paris 1998.

غالباً ما اكتفوا بوصفها وملاحظتها من دون تقديم أي تحليل نقدي عميق لها أو عنها. لا أعرف مثقفاً واحداً يدخل في صلب الموضوع ويقدم عن هذه الظاهرة تحليلاً دقيقاً نافذاً شافياً وافياً. لا أحد يتوقف مطولاً عند المسلَّمات الضمنية التي تقف خلف هذا الاعتقاد الجديد الذي يشمل العديد من شباب الجامعات العربية الإسلامية وبخاصة الكليات العلمية والطبية. لا أحد اكتشف الحقيقة التالية: إن الفئات المذكورة سابقاً لم تعد أبداً تقرأ القرآن أو كتب الحديث النبوي الكبرى، ولا يخطر على بالها أن تتساءل عن كيفية تشكُّل التركيبة الاجتماعية والتاريخية لكل اعتقاد بوجود شريعة أو ما يدعى بـ «القانون الإلهي». لا أحد يتساءل أبداً عن كيفية تشكُّل هذه الشريعة تاريخياً واجتماعياً. كل هذه الفئات العربية أو الإسلامية التي ذكرتها سابقاً والتي تجمع بين الإيمان المحافظ والمتخلف من جهة، وبين استهلاك أحدث أنواع منتجات الغرب وترفيهاته من جهة أخرى، لا تعبأ إطلاقاً بعلم تأويل النصوص المقدسة، ولا بتفسيرها على الطريقة العقلانية النقدية الحديثة. كما لا تعبأ بعلم التاريخ، أي موضَعَة التراث الإسلامي داخل منظور تاريخي، ولا يخطر على بالها إطلاقاً أن تفتح كتاباً في الفلسفة أو أن تلقي على الأمور نظرة التأملات الفلسفية العميقة... إنه تديُّن تقليدي بحت، إنه إيمان العوام لا أكثر ولا أقل.

وهكذا وصلنا إلى عصر التديُّن الانتقائي على طريقة قائمة الطعام: آخذ ما أريد وأطرح ما تبقّى. يأخذون من الدين التعصُّب ويتركون السماحة والتسامح؛ بمعنى أن كل واحد يفهم الدين على هواه ويقيسه على مقاسه وكأنه سلعة استهلاكية من جملة سلع أخرى. إن هذا النوع من التديُّن العشوائي هو إحدى المنتوجات الأكثر فساداً والناتجة من تضافر عدة عوامل نذكر من بينها توافر الحرية الدينية في الغرب ولكن من دون أية مسؤولية أخلاقية أو مدنية، وتوافر حماية أداء الطقوس والشعائر ولكن من دون أية ثقافة أنتربولوجية-تاريخية عن الأديان وعن الشعائر ذاتها والوضع البشري بمجمله، توزيع الكلام وتكاثره إلى درجة خنق الكلام المضطر عندئذ إلى الغياب. هناك

أيضاً عامل آخر هو التظاهر الفج بحمل الهوية الدينية المصطنعة من أجل التوصل إلى المناصب العليا في البلدان الإسلامية كما في الغرب ذاته.

في الجزائر، كما في بلدان أخرى، سيكون مفيداً جداً لموضوعنا أن نقوم بعملية جرد للصحافة الوطنية لكي نعرف الأجوبة على السؤال التالي: كم هو عدد المؤمنين الذين يفهمون الدين على هواهم ويفصِّلونه على مقاسهم ممن طرحوا تساؤلاً واحداً حول مصير علم الأخلاق أو آداب السلوك المبدئية والبدائية أثناء الحرب الأهلية التي اجتاحت البلاد والعباد؟ كم هو عدد أولئك الذين كان لديهم شفقة أو رحمة تجاه ضحايا هذه الحرب المسعورة والهمجية؟ كم هو عدد الجزائريين الذين أدانوا الأعمال الإجرامية التي ارتكبها المتطرفون الإسلاميون؟ وكيف اختفى الإحساس بالذنب وتأنيب الضمير لدى جمهور المسلمين أمام أعمال وحشية كهذه؟ ولماذا راحوا يراقبون كمشاهدين من الخارج سقوط الضحايا البريئة باسم الإسلام من دون أن يرف لهم جفن ومن دون أن يدينوا ما حصل؟ اكتفوا بالقول إن هذا الإسلام ليس أبداً إسلامهم!

في الجزائر، راحت الحملة التي نظَّمتها الدولة من أجل الوفاق المدني تمحو كل ما حصل بطرفة عين. فالأمة الجزائرية معصومة وطاهرة نقية تماماً لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها. وهكذا راحت تواصل مسيرتها الظافرة بعد سقوط مئات الآلاف الضحايا وكأن شيئاً لم يكن. راحت تواصل مسيرتها نحو الأمجاد العظيمة والرفاهية والثقافة والسلام. لكن الإسلام المحافظ المتزمت العشوائي الذي أدى إلى كل هذه المجازر لا يزال هنا صامداً كما كان سابقاً. لم يتغير شيء ولم يتبدل حتى بعد كل ما حصل، ولا أحد يطرح عليه أي سؤال نقدي أو تاريخي. بل إنهم يفتخرون به ويعلنونه عالياً على الملأ وكأنه الدين الحقيقي للنبي في المدينة المنوَّرة. بعد كل هذه الحرب الأهلية المروِّعة التي جرت باسم الإسلام لا أحد يتجرأ على طرح سؤال واحد على الإسلام!

لننتقل الآن إلى العراق الذي عانى ما عاناه أيضاً ولا يزال. نلاحظ أنه غسل نفسه من كل الخطايا والذنوب والآلام عن طريق التضحية، ليس بكبش الفداء كما يقال عادة، وإنما بوحش مطلق كان قد دمَّر الشعب وألحق به الويلات. ولكن في الغرب أيضاً نقص في الشعور الأخلاقي إن لم يكن انعداماً لهذا الشعور أحياناً. فالشر لا يطرحونه كمشكلة تتطلب تفكيراً ومعالجة وتفكيكاً وتعرية لئلا يزعجوا الضمير الوطني الديمقراطي الذي يتعايش تماماً مع أكاذيب قادة الدولة وإرهاب الدولة ذاتها. انظر ما فعله المحافظون الجدد وبوش الابن مثلاً. ولكن بالمقابل هناك تنافس محموم بين كلا الطرفين من أجل أن يضمن كل واحد لنفسه مكانة الضحية المظلومة في الحرب الدائرة حالياً؛ أقصد الطرف الإسلامي والطرف الغربي بطبيعة الحال. وهذه المكانة هي التي تتيح لكل منهما مواصلة الحرب الأهلية أو حرب الفتوحات والتوسعات. وكل ذلك يتم عن طريق استخدام مفهوم الحرب المقدسة أي الجهاد من جهة، والحرب العادلة أو المزعومة كذلك على طريقة الغرب من جهة أخرى. وهكذا يرضى مؤمنو التديُّن العشوائي في كلتا الجهتين.

مَن في الغرب أو عالم الإسلام العشوائي المحافظ يقبل بأن يدمج على مستوى الدول والمجتمعات المدنية مشكلة الشر الملازمة حتماً للوضع البشري؟ من يقبل بأن يفعل ذلك عن طريق ربط مصير العراق ودول أخرى عديدة في العالم بشرٍّ آخر أكثر فظاعة ورعباً وراديكالية وتدميراً؟ وأقصد به الشر الناتج من «السياج الانغلاقي الحديث للروح البشرية». إنه الشر الناتج من نظام الغرب المهيمن ذاته. ومعلوم أن هذا السياج أصبح العدو اللدود لسياج انغلاقي آخر، ولكن ديني هذه المرة، قصدت السياج الذي يشكِّله الإسلام الحالي المحافظ المتزمت المُبقى عليه كما هو منذ مئات السنين داخل المكانة اللاهوتية لدين الحق دون سواه. فالأصوليون يعتبرون أن هناك ديناً واحداً صحيحاً في العالم وأن جميع الأديان الأخرى باطلة أو مزورة أو منحرفة، وهذا الدين لا يمكن أن يكون إلا الإسلام. وقد أصبحنا بالتالي في مواجهة ثنائية مرعبة ما بين سياجين فكريين

انغلاقيين ومتعصبين ومتضادين؛ فمن جهة هناك جنود القاعدة وجحافل المتزمتين، ومن جهة أخرى هناك جنود بوش و«التحالف الغربي المقدس» حول إدارته وسياسته. هكذا نلاحظ أن الإسلام أصبح مأخوذاً كرهينة من قبل مجموعة من المهلوسين المتطرفين المرفوضين من قبل مجتمعاتهم الأصلية، في حين أن الديمقراطية الأميركية الكبيرة مدعومة من قبل موجة التديُّن الشعبوي الأصولي البروتستانتي. وعلى هذا النحو أصبح الإسلام مُصادراً والديمقراطية الأميركية مصادرة أيضاً. كلاهما مأخوذ كرهينة من قبل جماعات إيديولوجية تصادر كل مشروعية دينية من جهة الإسلام، وتصادر المشروعية الديمقراطية الأكثر تقدماً من الجهة الأميركية. ولا يوجد أي قانون ولا أية أخلاق سياسية عامة لتطبيق عقوبات ضد هذا العنف «الشرعي» الواقع على شعوب عديدة دفعة واحدة.

هنا ايضاً، كما في الجزائر، نلاحظ أن انتخاب أوباما يعيد الوفاق المدني إلى البلاد ويضع أكبر قوة في العالم على سكة الدرب المجيد والكريم لتاريخها. ونلاحظ أن أوروبا تصفِّق للمنقذ الجديد وتفرح بالحدث لأنها تعرف أنها كانت مذنبة عندما انخرطت في التحالف الغربي وراء بوش من أجل تدمير ما كان يدعوه بمحور الشر.

هذا هو بالضبط «السياج الانغلاقي الحديث للروح البشرية»؛ أقصد السور أو السجن الذي يغلق الروح البشرية أي الفكر البشري داخل جدرانه. ينبغي العلم أن الحداثة تحولت إلى سياج مغلق بمرور الزمن، تماماً كالدين. وسياجها يقف في مواجهة السياج الديني السلفي الانغلاقي الذي يسجن أيضاً الروح البشرية داخل جدرانه. ونحن نشهد اليوم المناطحة الكبرى على مستوى العالم بين هذين السياجين الكبيرين. نحن أسرى لديهما كليهما، فمن سيفكُّ الأسر؟ من سيفكِّك هذين السياجين الانغلاقيين؟ هذا هو السؤال الكبير. وهذا ما نحاول أن نفعله هنا.

ينبغي العلم أن السياج الانغلاقي الحديث متجسد ومُستخدم كأداة ومُستعبد من أجل تأبيد نظام عالمي كان قد دُشِّن عام ١٤٩٢. وهذه السنة الشهيرة ذات رمزية كبرى مزدوجة. ففيها اكتشفت أوروبا المسيحية لأول مرة القارة الأميركية الشاسعة الهائلة واستحوذت عليها وجعلتها تعتنق المسيحية الكاثوليكية، وتلتها الكنائس البروتستانتية بعدئذ. ثم صدَّرت إليها أوروبا لاحقاً العبيد من أفريقيا. وبدءاً من تلك اللحظة أصبحت أوروبا تتحكم بالخريطة السياسية والاقتصادية للعالم من دون منازع. هذا في ما يخص الرمزانية الأولى لتلك السنة الشهيرة. وأما في ما يخص الرمزانية الثانية، فقد حصل حدث تاريخي هام مواز لذلك في جهة الإسلام. ففي عام ١٤٥٣ استولى المسلمون على عاصمة بيزنطة والمسيحية الأرثوذكسية، أي القسطنطينة، ودعوها باسم اسطنبول. وهكذا راح عالم الإسلام يوسِّع من نفوذه ويمده لكي يشمل مناطق جديدة في جنوب-شرق حوض البحر الأبيض المتوسط. ولكن في عام ١٤٩٢ تحديداً، عام اكتشاف أميركا والسيطرة عليها من قبل أوروبا، استعاد كاثوليك الشمال جنوب إسبانيا بعد أن كان في أيدي المسلمين منذ عام ٧١١، وبعد أن كانوا قد أدخلوه في الإسلام تدريجاً منذ ذلك التاريخ تحت اسم الأندلس. هذا أيضاً حدث هام وكبير وشديد الدلالة الرمزية. عندئذ راحت محاكم التفتيش الإسبانية المسيحية تطرد المسلمين واليهود من إسبانيا وتطاردهم. بل راحوا يواصلون انتصاراتهم في الجنوب من أجل إضافة القارة الأفريقية إلى القارة الأميركية في فتوحاتهم. عندئذ دشَّن البورجوازيون الفاتحون في كل أنحاء أوروبا مشروع الفتح السياسي والاقتصادي للعالم، لكنهم لم ينشروا بشكل متزامن المكتسبات العلمية والثقافية والمؤسساتية الحديثة في بقية العالم فيساعدوا شعوبه على النهضة والتحرر والانطلاق. فقد أبقوا هذه المكتسبات الإيجابية الثمينة حكراً على شعوب أوروبا البيضاء والمسيحية. لقد استعمروا عالم الإسلام وسواه لكنهم رفضوا أن يعطوه مفاتيح الحضارة خوفاً من أن ينطلق هو أيضاً ويتفوق

ويتحرر. نقول ذلك على الرغم من أنهم زعموا بأنهم جاؤوا لتحضير الشعوب البدائية المتخلفة، أي لإدخالها في الحضارة.

ينبغي العلم أن استعمار العالم أو اقتسامه خلق حالة من التنافس المحموم، بل حتى الحروب الدموية بين مختلف الدول الأوروبية الكبرى، وقد توجت بالحرب العالمية الثانية. ولكن بعد عام ١٩٤٥، اهتزت الإمبراطوريات الاستعمارية المتشكّلة منذ القرن السادس عشر وتزعزعت. نقول ذلك ونحن نقصد بشكل خاص الإمبراطورية الإنكليزية والإمبراطورية الفرنسية. مهما يكن من أمر، راحت القوى الكبرى الاربعة بعد الحرب العالمية الثانية تجتمع في يالطا لرسم خارطة العالم من جديد ولاقتسام مناطق النفوذ.

لكنها دشّنت في الوقت ذاته عهد القمع لحركات التحرر الوطني التي انبثقت في المستعمرات، كالجزائر وسواها. راحوا يقمعونها بالحديد والنار من أجل المحافظة على العظمة الإمبراطورية والأمجاد السابقة، ثم من أجل المحافظة على الثروات أيضاً، أقصد الثروات التي نهبوها من البلدان المستعمَرة والتي ساهمت في بناء القوى العظمى والإمبراطوريات الكبرى. وهكذا أصبح عالم الإسلام منهوباً، مسلوباً، منهكاً، منقسماً على نفسه سياسياً. ودخل عندئذ في فترة من الاختلاجات أو الانتفاضات الاجتماعية-الاقتصادية-السياسية. دخل في صيرورة سوء التنمية، والتراجع الثقافي والأزمات المعنوية والنفسية والأخلاقية، وهي مرحلة مظلمة لا أحد يعرف متى يتخلص منها أو متى يرى آخر النفق وبداية شعاع النور والمخرج السعيد. العديد من ورشات البحث العلمي الخاصة بالتراث الديني أو بالمجتمعات العربية والإسلامية أصبحت مفتوحة الآن من أجل تشخيص العلة ومعرفة كيفية الخروج من المأزق التاريخي. ولكن ينقصنا الباحثون الشباب الجدد لكي يحرّكوها وينجزوها كما ينبغي. فعددهم لا يزال قليلاً جداً بالقياس إلى المهام الضخمة التي ينبغي إنجازها والتي تتراكم كل يوم ويتم تأخيرها

إلى أجل غير مسمى. فتشخيص مشاكل التراث والمجتمعات العربية والإسلامية يتطلب جيشاً كبيراً من الباحثين المدربين على أحدث المناهج العلمية.

هـ. عودة إلى موضوع الاعتقاد في الأديان التوحيدية

في الصفحات السابقة تحدثت بما فيه الكفاية عن الفكر الإسلامي وموضعته داخل سياقه التاريخي، أي بالقياس إلى مساره الطويل العريض. وركزت على الفكرة الأساسية التالية: إن زمانيته معكوسة بالقياس إلى زمانية الفكر الغربي في أوروبا المسيحية أولاً، فالعلمانية ثانياً. أقصد بذلك أنه عندما كنا نعيش العصر الذهبي، كانت أوروبا تغط في ظلام العصور الوسطى العميق. وعندما استيقظت أوروبا ونهضت وتطورت، دخلنا نحن في عصر الانحطاط والظلام ولا نزال نتخبط فيه حتى الآن. وبالتالي، إن مسيرة الفكر العربي الإسلامي معاكسة لمسيرة الفكر الأوروبي. بعد أن أوضحنا ذلك، ينبغي علينا أن نفرز السمات المميزة التي تتيح لنا أن نستكشف الحقل الديني المشترك للنسخ الثلاث من أديان التوحيد. ولا نفعل ذلك إطلاقاً من أجل تشكيل نزعة توفيقية أو تلفيقية في ما بينها، بل من أجل تقديم قاعدة إبستمولوجية صلبة مشتركة بغية الكشف عن كيفية حصول الصيرورة الاجتماعية التاريخية المشتركة لتشكيل أنظمة الاعتقاد واللااعتقاد. فهذه الأديان الثلاثة كلها تشكل الاعتقاد الإيماني بنفس الطريقة وعن طريق استخدام المجريات الأسلوبية واللغوية نفسها التي تتحلى بها الخطابات الدينية الكبرى كالتوراة والإنجيل والقرآن. إننا نريد أن نبيِّن كيف أن هذه التركيبات العقائدية تبلور تحديدات، ومصطلحات مفهومية، ومضامين إيمانية معيَّنة، وجميعها مارست دورها تاريخياً كأنظمة لاهوتية للنبذ والاستبعاد المتبادل. فالنظام اللاهوتي اليهودي ينبذ المسيحيين والمسلمين ولا يعترف بهم، وقل الأمر ذاته عن النظام اللاهوتي المسيحي أو الإسلامي. كل دين يرفض الدينَين الآخرين ويعتبر أنه هو وحده الدين الصحيح أو «دين الحق» المرضي عنه عند الله. على هذا النحو سارت الأمور طيلة العصور الوسطى وحتى الآن، ما عدا في

المسيحية الأوروبية بعد الفاتيكان الثاني حيث اتخذوا قرارات لاهوتية ثورية وجديدة تقطع مع عقلية القرون الوسطى الانغلاقية. إن الأمثلة على النبذ المتبادل بين الأديان الثلاثة عديدة ومتكررة على مدار العصور. يكفي أن نفكر ولو للحظة بمحاكم التفتيش الإسبانية التي طردت من الأندلس كلاً من المسلمين واليهود الذين كانوا مقيمين هناك منذ سبعة قرون. وفي العصر الراهن، راح اليهود يطردون أنفسهم بأنفسهم من البلدان المغاربية بعد الاستقلال. ويمكن القول إن الأقليات المسيحية في الشرق الأوسط تفعل الشيء نفسه في هذه اللحظة.

إن لهذه المقاربة ميزة التمييز بين العمل اللاهوتي للفاعلين الاجتماعيين المتعلق ببلورة «المدونات الرسمية المغلقة للاعتقاد الإيماني»، وبين المكانة المعرفية المحتملة لكلام الله قبل لحظتين أساسيتين ثم في أثنائهما وبعدهما. نقصد بهاتين اللحظتين ما يلي:

أولاً: اللحظة الأولى تخصُّ الخطاب النبوي. ونقصد بها عندما يقوم الأنبياء المتتابعون بالتلفظ بعبارات شفهية باسم إله يكون كلامه كاشفاً موحياً، أي يكشف عن المعارف والأوامر والنواهي والمعايير التي لا يستطيع الإنسان بوسائله الخاصة أن يتوصل إليها لأنه منغلق داخل وضعه المحدود. وهكذا يصبح كلام الله عن طريق وساطة الانبياء وفي خطاباتهم النبوية من توراة وإنجيل وقرآن عبارة عن «معطى الوحي» أو «الوحي المعطى»، وهو عبارة عن الوحي المسجَّل كتابة في المصحف أو الإنجيل أو التوراة، في حين أن الخطاب النبوي كان شفهياً. ومعلوم أنه توجد دائماً مسافة معينة بين الكلام الشفهي والنص المكتوب. أياً يكن من أمر، إن الفقهاء والحاخامات والكهنة سوف يعتمدون لاحقاً على هذا النص المكتوب من أجل تشكيل أنظمة الاعتقاد واللااعتقاد بالنسبة للمسلمين واليهود والمسيحيين. كما سيشكِّلون الشريعة اليهودية أو المسيحية أو الإسلامية على هذا النحو، أي الشيفرة المعيارية لقانون الله. سوف نحتفظ من هذه اللحظة الأولى الخاصة بصيرورة تاريخية طويلة بما يلي:

بعد أن تجلّى الوحي المعطى في لغة بشرية أمام حضور مستمعين من الفاعلين الاجتماعيين المرتبطين بذاكرات جماعية واعتقادات مختلفة سابقة على الوحي، نجد أنفسنا في صميم التاريخ المحسوس، وفي صميم التنوع الاجتماعي-السياسي-الأنتربولوجي حيث ينتشر كل وجود بشري ويندرج. سوف ندعو ذلك باسم تاريخية الوحي المعطى منذ بداية تجلياته اللغوية.

ثانياً: أما اللحظة الثانية، فإنها تغطسنا في تاريخ آخر أكثر تعقيداً، ونقصد بذلك الانتقال من مرحلة التلفظ الشفهي بالكلام الإلهي من قبل الانبياء (أي مرحلة الخطاب النبوي)، إلى مرحلة التدوين المكتوب للعبارات الشفهية النبوية في ما سيدعى لاحقاً بـ «الكتب المقدسة»، أي التوراة والإنجيل والقرآن. وقد دعوها كذلك تمييزاً لها عن الكتب الدنيوية العادية التي تحمل في طياتها كلام البشر ومعارفهم الهشة العابرة بالقياس إلى الكلام الأبدي لله. لكن علماء الألسنيات الحديثة، والمؤرخين المعاصرين، بدلاً من التحدث عن الكتب المقدسة، يفضلون استخدام مصطلح «المدونات الرسمية المغلقة». إن كلمة «مدونة» تدل على كتاب يحتوي بين دفتيه على مجموعة نصوص تتحدث عن مواضيع متقاربة قليلاً أو كثيراً. وكل مدوَّنة متشكلة على هذا النحو تطرح مشاكل تخص اعتباطية انتقاء النصوص والإبقاء على بعضها وحذف البعض الآخر أثناء التدوين الرسمي والانتقال من الشفهي إلى الكتابي، الخ. إنها تطرح بالضرورة مشكلة تمامية النصوص المجموعة وصحتها وصحة المقاطع المختارة والمدونة على هذا النحو ولماذا دوِّنت من دون سواها وماذا سقط على الطريق أثناء الانتقال من المرحلة الشفهية إلى المرحلة الكتابية، الخ. وكذلك، تطرح المدوَّنة مشاكل تخصُّ تأليف هذه النصوص المجموعة في المجلد وطباعتها من قبل مؤلف واحد أو عدة مؤلفين. أما كلمة «الرسمية» الواردة في مصطلح «المدونات الرسمية المغلقة»، فتدل على السلطات الرسمية من دينية أو سياسية أو الاثنتين معاً. وهي السلطات التي قررت تجميع المدوَّنات المذكورة أي مدونات الوحي ونشرها بين الناس من دون سواها بعد مراقبة كيفية تأليفها. فهناك

نصوص حُذفت وهناك نصوص أُبقي عليها. انظر مشكلة مصحف عبد الله بن مسعود مثلاً. وأما كلمة «مغلقة» الواردة في المصطلح أعلاه، فتدل على أن السلطات الرسمية نفسها التي جرى تجميع النص في ظلها أو على يديها قررت أن هذا النص المؤلف والمقرَّ والمصدق عليه على هذا النحو «مغلق إلى الأبد» ونهائي ولا يمكن أن نضيف إليه حرفاً واحداً أو ننقص منه حرفاً واحداً. إنه خارج كل تعديل أو مناقشة تستهدف معرفة كيفية تشكيله أو تغيير طريقة تركيبه ولو قليلاً. على هذا النحو تشكلت النصوص الرسمية المغلقة من توراة وإنجيل وقرآن. إنها عبارة عن نتاج لهذه الصيرورة الطويلة والمعقدة التي انتهينا من عرضها للتو. ولكن يصعب على المؤمن التقليدي أن يصدق كلامنا، بل ربما اعتبره تجديفاً وكفراً.

هكذا نرى أن أول فائدة نجنيها من تطبيق المناهج والمصطلحات الألسنية والتاريخية على كيفية تشكُّل النصوص المقدسة هي اكتساب مساحة من الفكر العلمي على أشياء ومفاهيم ووقائع موضوعية تخص هذه النصوص المكرَّسة بالذات. وهي أشياء كان الفكر الفقهي اللاهوتي قد خلع عليها التقديس والصبغة الإلهية ووضعها بمنأى عن أي دراسة علمية أو تاريخية. لماذا؟ لأن هذه الدراسة النقدية سوف تكشف عن حقائق ممنوعة أو أُسدل عليها الستار منذ زمن طويل. وبالتالي فأي دراسة علمية لكيفية تشكُّل أو تبلور النصوص المقدسة تُعتبر بمثابة فضيحة أو انتهاك للمحرَّمات والمقدسات. إنها ثورية أو انقلابية أو تفكيكية أو تفجيرية أكثر من اللزوم، ولا يستطيع أن يتحملها رجال الدين في الأديان الثلاثة كلها. وحدهم اللاهوتيون المسيحيون الكبار في أوروبا قبلوا بها أخيراً، ولكن بعد مقاومة استمرت عدة قرون. فمتى سيقبل بها شيوخ الإسلام؟ هذا هو السؤال الكبير.

ينبغي العلم أن الاعتقاد الإيماني كان قد اعتاد على العيش طيلة قرون وقرون على هذا النحو، أي بمنأى عن الفضول المعرفي والبحث التاريخي الذي يعرِّي الأشياء

ويكشف حقيقتها بالضرورة. لقد عاش هذا الإيمان طيلة العصور الوسطى داخل نطاق عقلي مسوَّر من كل النواحي ومسيَّج بالأسلاك الشائكة. وهو نطاق لاهوتي وتفسيري تقليدي وتبجيلي تقديسي، وبالأخص طقسي شعائري، فالإنسان يكون مغموساً كلياً داخل مناخ من الطقوس والشعائر الدينية.

ولكن كما قلنا سابقاً، إن الانفتاح على المعرفة العلمية أصبح مقبولاً في الغرب من قِبل الكثير من علماء اللاهوت المسيحيين من كاثوليك وبروتستانت. انظر اللاهوت الليبرالي أو لاهوت التنوير، لاهوت الحداثة وما بعد الحداثة. لا أتجرأ على إطلاق حكم على اليهودية منذ أن كانت قد انخرطت في المعركة لصالح تشكيل الدولة الإسرائيلية ضمن الظروف التراجيدية التي نعرفها. أما بالنسبة للإسلام، فإنني أستطيع القول إنه قوَّى النطاق اللاهوتي القديم المسور والمغلق بدلاً من أن يفككه أو يتحرر منه كما فعل علماء اللاهوت المسيحي في أوروبا. لقد قوَّاه التيار الحالي السائد في العالم العربي والإسلامي عن طريق إحلال الشعارات والأهداف الإيديولوجية محل علم اللاهوت التقليدي القديم التبسيطي جداً[٣٠]. وقد فعلوا ذلك لكي يتأقلم مع الثقافة الشعبوية الأصولية للجمهور الإسلامي الذي يشكِّل الأغلبية اليوم. إن هذه الأقلمة الإيديولوجية والشعبوية لمقولات اللاهوت القديم تملأ الفضائيات العربية الإسلامية الآن. انظر البرامج الدينية أو حتى الفضائيات القرآنية وما يبثُّه الشيوخ التقليديون فيها على مدار الساعة. إنهم يشبهون الفضائيات الأصولية البروتستانتية في أميركا، فهناك أيضاً مبشِّرون أميركيون أصبحوا نجوماً تلفزيونية تماماً كما هو عليه الحال عندنا بالنسبة لبعض المشائخ الذين ينجحون كثيراً على شاشات التلفزيون، وربما يتنافسون مع بعضهم البعض على نشر الظلامية الدينية. وهم في كلتا الحالتين يهيِّجون الجمهور المؤمن إلى حد فقدانه

---

(٣٠) انظر على سبيل المثال لا الحصر مثالاً قديماً ذا دلالة بالغة على كتب العقائد الإيمانية في الإسلام، ونقصد به كتاب العقيدة لابن بطة. وقد ترجمه إلى الفرنسية وشرحه وعلق عليه المستشرق المعروف هنري لاوست:
Henri Laoust, *La profession de foi d'Ibn Batta*, Damas 1967.

للوعي تقريباً من كثرة التأثر بما يسمعون. إنهم دعاة دينيون بارعون جداً في التلاعب بأعصاب المؤمنين البسطاء. لكن جمهور هؤلاء الدعاة الماكرين متنوع وينتمي إلى أعمار وفئات اجتماعية شديدة الاختلاف. وبالتالي، هم لا يؤثرون فقط على الناس البسطاء أو أشباه الأميين، وإنما «يصيبون» جمهوراً عريضاً أيضاً ومن كافة المستويات.

و. ملاحظات أخيرة

اذا ما تأملنا قليلاً في التحليلات التي سبقت، تبيَّن لنا بوضوح أن القطيعات تتغلب على الاستمراريات التواصلية في ما يخص تطور العلوم المختلفة، والحقول المعرفية، ونقل المعارف المكتسبة الناجزة. ويمكن أن نقول الشيء نفسه عن تاريخ الدول، والمؤسسات، والمذاهب الفكرية والعقائدية، والممارسات الدينية، والتأطيرات الاجتماعية للتربية والتعليم، وتكوين الأساتذة أو تدريبهم. في هذه المجالات جميعاً يعاني العالم العربي والإسلامي من الثغرات والقطيعات التاريخية وبخاصة القطيعة الكبرى ما بين عصره الذهبي وعصر الانحطاط. ولكن هناك أيضاً قطيعته مع ما حصل من ثورات معرفية في أوروبا بدءاً من القرن السادس عشر. وربما كانت هي الأخطر. كما يعاني من تصفية بعض المعارف الأساسية تصفية كاملة كالفلسفة مثلاً؛ فقد مُحيت من الوجود طيلة عدة قرون، بل حتى وقتنا الراهن في ما يخص الدول المحافظة التي ترفض تدريسها في الجامعات بحجة أنها تشجِّع على الكفر والإلحاد وتُبعد عن الدين. كل هذا يقوِّي ظاهرة النسيان والقطيعة وخسارة مكتسبات فكرية لا تعوَّض. نلاحظ أيضاً ظاهرة أخرى، هي أن القطيعات ومختلف أنواع النسيان لم تلفت انتباه المؤرخين الذين يكتفون باستشارة المراجع المتوافرة فقط، أو قل إنها لفتت انتباههم بدرجة أقل من غيرهم. نلاحظ مثلاً أن القطيعة مع العصر الذهبي تنعكس سلباً على تاريخ اللغة العربية. فهناك معاجم تقنية ثمينة اختفت كلياً مع نسيان المدارس الفكرية والعلوم الطبيعية أو الفيزيائية. وما كان مسموحاً التفكير فيه فلسفياً ولاهوتياً في العصر الكلاسيكي الذهبي

أصبح طيلة عصر الانحطاط مستحيلاً التفكير فيه أو ممنوعا التفكير فيه. وهكذا اتسعت دائرة اللامفكَّر فيه داخل نطاق اللغة العربية. لقد تقلصت حرية الفكر إلى درجة كبيرة، وعندما قامت أنظمة ما بعد الاستقلال بتعريب العلوم الطبيعية والتقنية، كانت تجهل كلياً مدى انعكاس هذه النسيانات والقطيعات والتصفيات على الفكر ذي التعبير العربي.

هناك انعكاسات سلبية أخرى للنسيانات والقطيعات والتصفيات: هي تلك التي انعكست على تاريخ الإدراك والتصور والمخيال الاجتماعي والسياسي والديني. كنت قد برهنت سابقاً كيف أن أبعاد العجيب المدهش والساحر الخلاب والخارق للطبيعة وكائنات كالجن والملائكة كانت تغذي العبارات الشفهية للخطاب النبوي. وقد فعلت ذلك في دراسة كاملة عن القرآن[٣١]. وعندما فرض العقل الإنساني التنويري نفسه على الفكر العربي في القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي، راح المفكرون يتساءلون، وبحق، عن تركيبة المعنى والمعارف التي تشكِّل العجيب المدهش والساحر الخلاب والخارق للطبيعة والكائنات اللامرئية كالجن والملائكة. راحوا يطرحون الأسئلة عن ذلك الاستخدام التقريبي للعقل البدائي الخاص بالحكايات الأسطورية. ثم انتقلنا بعدئذ من العصر الذهبي العقلاني الفلسفي إلى عصر الانحطاط بدءاً من القرنين الثاني عشر - الثالث عشر مع انتشار الإسلام الطرقي الصوفي والشعبي. وعندئذٍ عدنا للسقوط من جديد في أحضان الثقافة الشفهية المعتمدة على اللهجات المحلية وما يدعوه علماء الإتنولوجيا بالسحر والشعوذات والخرافات والميل إلى التصديق الأعمى والأساطير المحلية المختلفة كثيراً عن القصص الكبرى التأسيسية أو المؤسسة الواردة في القرآن.

---

(٣١) انظر دراستي المطولة عن الموضوع بعنوان: «هل نستطيع أن نتحدث عن العجيب المدهش أو الساحر الخلاب في القرآن؟»، في كتابي: قراءات في القرآن، تونس، الطبعة الثانية ١٩٩١.

M. Arkoun, «Peut-on parler de merveilleux dans le Coran?» in *Lectures du Coran*, Tunis 1991.

ثم حصلت قطيعة أخرى في سنوات الستينات والسبعينات من القرن المنصرم. وقد حصلت في البلدان التي فرضت ثورة الإصلاح الزراعي كمصر والجزائر وسوريا وسواها. ومعلوم أن هذا الإصلاح أدى إلى اقتلاع الفلاحين والبدو من جذورهم بشكل كثيف وعلى هيئة هجرات ضخمة من القرى والبوادي والأرياف إلى ضواحي المدن الكبرى. وهذا ما أدى إلى ظهور المدن الضخمة المحاطة بزنَّار هؤلاء الفقراء المهاجرين وبيوت الصفيح. وعندئذ انتقلنا من الثقافة الشفهية الشعبية التقليدية إلى الثقافة الشعبوية الأصولية الخاصة بالضواحي الضخمة التي تحيط بالمدن الكبرى من كل الجهات، حيث يسود تأثير وسائل الإعلام والفضائيات بالإضافة إلى التعليم الأوَّلي الابتدائي الذي يُحل ثقافة الكتابة محل الثقافة الشفهية، وحيث تسود ظاهرة التمرد السياسي بدلاً من العلاقة الهادئة المسالمة مع المجتمع والدولة. حقاً، إن هذه الأحياء الفقيرة البائسة المليئة بالسكان المتكدسين فوق بعضهم البعض تشكل قنبلة موقوتة، وهنا تجد الحركات الأصولية وقودها الأساسي الاحتراقي. وعندئذ راحت تركيبة الاعتقاد الإيماني تغيّر، ليس فقط الأدوات والمفردات اللفظية والمرجعيات الفكرية، وإنما أيضاً أطر الإدراك والتصورات المشكلة عن الذات وعن الآخر والرؤيا العامة للعالم الخارجي. في تلك اللحظة بالذات راحت الإيديولوجيا الكفاحية تختلط بشكل انصهاري بالموضوعات الخاصة بخطب الجمعة الملقاة في عدد كبير من المساجد. راحت تختلط بموضوعات هذه المواعظ الدينية وبمعجمها اللفظي وبطقوس الإصغاء إليها وببلاغياتها الكلامية المعروفة. ينبغي العلم أن المسجد قريب من المدرسة العامة في ما يخص الخلط بين السياسي والديني، وبعيد عنها في الوقت ذاته. وعلى أي حال، في كلتا الحالتين يتم تشكيل إسلام منقذ، جبار، خلاصي، مستقل بذاته، ومسؤول عن تحقيق مهمتين كبيرتين: ضمان النجاة الأبدية في الدار الآخرة لكل مؤمن من جهة، ثم محاربة أعداء الإسلام حتى النصر الأخير من جهة أخرى. وهذا الشحن الإيديولوجي واللاهوتي يطرح مشكلة خطيرة ألا وهي: كيف يمكن أن نتعايش معاً في مثل هذا الجو؟ كيف

نحلُّ مشكلة العلاقة مع الآخر المختلف عنا ديناً ومع الآخرين المختلفين عنا في فهم الدين[٣٢]؟

ينبغي العلم أن الباحث-المفكر-الأستاذ الجامعي يتحمل المسؤولية العلمية لكل هذه المشاكل، وأخرى غيرها كثيرة لا أستطيع تعدادها جميعها بالتفصيل. فمشاكل التراث الإسلامي عديدة جداً وصعبة ومعقدة، وفي بعض الحالات مثبطة للهمم لكثرتها وتراكمها. ذلك أن هذا التراث لم يتعرض للدراسة النقدية-التاريخية حتى الآن، على عكس المسيحية الأوروبية التي حظيت بأقوى أنواع الدراسات والاستكشافات العلمية. كما طُبّقت عليها أحدث المنهجيات في البحث العلمي فأضاءتها وأضاءت تاريخها بشكل لم يسبق له مثيل. وبالتالي، نحن نعاني من تأخُّر كبير في مجال الدراسات العربية والإسلامية. لهذا السبب أقول إن المهمة شاقة وفي بعض الأحيان مثبِطة للهمم، ولكن لا بد ممَّا ليس منه بدٌّ. لا بد من الانخراط في البحوث الاستكشافية العلمية عن التراث الإسلامي، فهذا هو الطريق الوحيد نحو التحرير الفكري المنتظر والمؤجل باستمرار.

كنت قد لاحظت من خلال تجربتي الطويلة في التدريس الجامعي ومعاشرتي للطلاب أن أداء الفرائض الدينية يسجّل في الجسد عادات وردود فعل معينة تختلف

(٣٢) أود أن ألفت الانتباه إلى هذا التحديد المقتضب للدين وأقول: كل دين يتشكل بمساعدة معتقدات إيجابية وأخرى سلبية. وكلتاهما تتألفان من نظام مرتبط إما بعبارات إيجابية تأكيدية (كالشهادة في الإسلام مثلاً، أو الاعتقاد بأن يسوع مات وبُعث في المسيحية) وإما بعبارات سلبية (كقول المسلمين مثلاً بأن يسوع ليس ابن الله، وبأنه لم يُصلب، ولم يُبعث من قبره، وبأن أهل الكتاب حرَّفوا كتبهم المقدسة، وبأن اليهود يقولون بأن عزير ابن الله). هكذا نلاحظ أن كل معتقد ديني يفرض على أتباعه الإيمان بمقولتين، الأولى إيجابية والثانية سلبية، وهذا ما يميّز كل دين عن الأديان الأخرى. لذلك أقول باستمرار إن الدين، أي دين كان، هو نظام من الاعتقاد واللااعتقاد. فهو يأمرك بأن تعتقد بجملة أشياء أو مقولات وينهاك عن الاعتقاد أو التصديق بجملة أشياء أو مقولات أخرى. فكل من يعتقد بأنّ لا إله إلا الله وبأنّ محمداً رسول الله، فهو مسلم. وهذه مقولة إيجابية، أي قائمة على التأكيد والإيجاب، تأكيد اعتقاد ما. ولكن في الوقت ذاته تفرض العقيدة على المسلم ألا يعتقد بأشياء أخرى، أو أن ينفيها نفياً قاطعاً كتلك التي ذكرناها للتو. وهذا هو معنى اللااعتقاد. ينبغي أن تعتقد بأشياء ولا تعتقد بأشياء أخرى لكي تكون مسلماً أرثوذكسياً. الشيء نفسه موجود في المسيحية واليهودية أيضاً.

عن ردود فعل الشخص الذي لا يؤديها، أقصد بذلك ردود الفعل تجاه تعليمي الحديث للإسلام وتطبيقي للمناهج الألسنية والتاريخية والاجتماعية والأنتربولوجية عليه. ولاحظت أيضاً من خلال مراقبتي لردود فعل طلابي على محاضراتي أن كلمات الاعتقاد الإيماني تجبل مخيال الطالب جبلاً وكذلك حياته العاطفية الانفعالية. وبالتالي، إن العمل التجريدي والمفهومي النظري للعقل لا يكفي وحده لكي يخرج الإنسان، لا أقول من الدين، وإنما من السياج الدوغمائي المغلق المشكَّل من قِبل فاعلين اجتماعيين من أجل تقوية النظام الاجتماعي والسياسي الذي يشكلون جزءاً لا يتجزأ منه. فأنا لا أهدف إلى إخراج المسلمين من دينهم، إنما إلى مساعدتهم على فهم دينهم بشكل عقلاني مستنير. هذا كل ما في الأمر لا أكثر ولا أقل. ينبغي العلم أن الأديان الدنيوية كالماركسية وسواها تولِّد أيضاً إيديولوجيات تتحكم بعقلية الفرد وتدجِّنه تماماً كالأديان التقليدية؛ إنها تشرط ردود فعل الإنسان المواطن بغية أن تجعله يعيش في ظل قوة الطاعة لهيمنة العقائد والتصورات المتشكِّلة عن الذات، أو عن المجتمع والسياسة، ولكن عن طريق تصفية جانب العجيب المدهش أو الساحر الخلاب والخارق للطبيعة الخاص بالاعتقاد الديني. فالماركسية لا تعتقد بكل هذه الغيبيات، وهنا يكمن الفرق بين الدين التقليدي والدين الدنيوي المادي المحض.

والآن نطرح هذا السؤال: ما مصير الأخلاق في كل هذا أو بعد كل هذا؟ هل بقي لها من مكان يا ترى؟ ومن أي معين سوف تستلهم معنى القيم والفضائل والحياة الطيبة في زمن البهرجات والمظاهر ومجتمع الاستهلاك والركض وراء الربح والفائدة بأي شكل كان؟ ماذا بقي للأخلاق من مجال في مجتمع رأسمالي مليء بالحيل المصرفية والغش والخداع على أعلى المستويات؟ انظر الأزمة المصرفية الأخيرة التي عصفت بالعالم كله وتبيَّن أن مصدرها قلة الأخلاق، إن لم يكن انعدام الأخلاق، لدى كبار المصرفيين ورؤساء البنوك والرأسماليين، أو بعضهم على الأقل. إننا نعيش في عصر

يشهد هشاشة كل موقف أخلاقي، بل حتى ازدراء الأخلاق بكل بساطة والتصرف كأنها غير موجودة.

علاوة على ذلك، فإن الفكر نفسه أصبح يُستهلك ويُرمى كأي سلعة أخرى. أصبح يُعامل كالصحون الورقية أو الكرتونية التي سرعان ما نرميها بعد أن نتناول وجبة الغداء فيها. حتى الفكر، قدس الأقداس، أصبح شيئاً متشيّئاً من جملة أشياء أخرى في عالم الصناعة والتكنولوجيا والتكنوقراط والحداثة وما بعد الحداثة. كل شيء أصبح يباع ويُشترى بالفلوس. لم تعد هناك أي قيمة معنوية أو أخلاقية أو رمزية لأي شيء. كل ما ليس مادياً قابلاً للاستهلاك الفوري لا معنى له. وبما أن الأخلاق أشياء لامادية فلا معنى لها أيضاً. الأخلاق الوحيدة الممكنة في مثل هذا الجو هي الأخلاق البراغماتية التي تؤدي إلى زيادة فُلوسِكَ ولو بأي شكل كان. هذا في ما يخص جهة الغرب.

أما في ما يخص العالم العربي والإسلامي، فالأزمة من نوع آخر مختلف. هنا نلاحظ أن التعصب الأعمى والفهم الخاطئ للدين هو المشكلة. فالدين الذي يتحول إلى سياسة محضة ويحلِّل القتل أو يدعو إليه لكي يحافظ على احتكاره لممارسة العنف الشرعي يفقد إلى الأبد أحقيته في تأسيس أي نوع من أنواع الأخلاق أو إلهامها. شيوخ التطرف الذين يستغلون هيبتهم الدينية لإطلاق الفتاوى التي تبيح الاغتيالات والتفجيرات هم خارج نطاق الأخلاق كلياً. لكننا نلاحظ في المجتمعات الإسلامية أن الطبقات الاجتماعية الأكثر فقراً وتهميشاً وإهمالاً من قبل الدولة، والطبقات الأكثر غنى وترفاً، تستمدان كلتاهما من الإسلام «البريء»، أي إسلامهما بالذات، ذلك الأمل الذي يغذّي الإحساس بالكرامة المرتبط بالإحساس العفوي المتجه نحو «الخير» ورفض «الشر». وضعتُ كلمتَي الخير والشر بين قوسين لكي أقول إن سؤال: أي خير، وأي شر؟ لم يعد له أي معنى على هذا المستوى من الحياة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية.

قد يكون عبارة عن بقايا أو مخلفات من تلك المقولة الشهيرة التي أثرتها آنفاً: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

من المعروف أن علماء الألسنيات والسيميائيات الدلالية يتحدثون عن مفهوم جديد هو: «المنشأ الانقلابي أو التفجيري للمعنى». ماذا يقصدون بذلك؟ يقصدون أننا نفجّر المعنى السائد بعد أن نكتشف أنه خاطئ أو ليس إلا «أثراً من آثار المعنى». إننا نفجّره أو نفكّكه لكي نُحلَّ محلَّه معنى آخر أفضل منه وأكثر مقاومة وتماسكاً عندما يصطدم بالواقع. المقصود أنه ليس هشّاً ولا ينهار من أول احتكاك له بالواقع. لكنهم ما عادوا يدينون اليوم كما كانوا يفعلون في السابق الوهم الشائع لآثار المعنى، أو الحقيقة، أو المشروعية، أو التقدم، الخ. أو قل إنهم يدينون ذلك بشكل أقل. نقول ذلك على الرغم من أنه يحقُّ لنا تماماً في ما يخص مجال الأخلاق أن نتحدث عن «المنشأ التفجيري للقيم»، وذلك بعد اختفاء القيم «النهائية الثابتة» المرتكزة على الكلام الأبدي لله، أو على أسس الميتافيزيقا الكلاسيكية ومسلّماتها[٣٣]. ينبغي ألا ننسى بهذا الصدد

---

(٣٣) المقصود بالميتافيزيقا الكلاسيكية تلك الأنظمة الفلسفية التي شكّلها ديكارت ومالبرانش ولايبنتز، ومن قبلهم أرسطو وأفلاطون. والموضوعات الأساسية للميتافيزيقا هي: أولاً وجود الله، وثانياً طبيعة الحرية ومدى اتساع نطاقها، وثالثاً خلود الروح بعد الموت. وكانت مشغولة أساساً بتقديم البراهين العقلية على وجود الله وخلود الروح بعد الموت، من جملة مسائل أخرى بالطبع. ثم جاء كانط وانتقد هذه الميتافيزيقا في كتابه نقد العقل الخالص. وقال ما معناه: الإنسان يستطيع أن يفهم العالم الفيزيقي المحسوس الملموس الذي نراه كل يوم أمام أعيننا، لكنه لا يستطيع أن يفهم ما وراءه، أي العالم الميتافيزيقي. فهذا الأمر يتجاوز طاقة العقل البشري. فمثلاً، لا يستطيع العقل البشري بوسائله الخاصة أن يبرهن على وجود الله ولا على عدم وجوده. فهذه مسألة اعتقادية إيمانية لا مسألة برهانية أو فكرية. إما أن تؤمن وإما ألا تؤمن. أنت حر. فإذا آمنت اعتقدت بوجود الله وإذا لم تؤمن فلا. هذا كل ما في الامر. ولذلك قال كانط: «حيث تنتهي حدود العقل تبتدئ حدود الإيمان». وهو شخصياً كان مؤمناً بوجود الله وكان أخلاقياً من الطراز الأول. أما أوغست كونت، فكان يرى أن الميتافيزيقا أصبحت موضوعاً لاغياً عفى عليه الزمن في عصر العلم الفيزيائي والتجريبي والصناعي. وفي كتابه دروس في الدين يقول ما معناه أن الفكر البشري مر بثلاث مراحل من التطور، المرحلة اللاهوتية الأولية التي تمثّل طفولة البشرية حيث كان الإنسان يميل إلى تصديق أي شيء بما فيها المعجزات والخرافات. ثم تطور بعدئذ درجة وارتقى إلى المرحلة الميتافيزيقية المثالية التي تمثل يفاعة البشرية. وأخيراً ارتقى إلى المرحلة العليا التي تمثل نهاية التطور، أي المرحلة العلمية الوضعية التجريبية والبرهانية. وعندئذ نضجت البشرية من الناحية العقلية ولم تعد تعير أي اهتمام للمسائل الميتافيزيقية. أما نيتشه فقد اتهم الميتافيزيقا=

أن تفجير هذه الميتافيزيقا الكلاسيكية أو تفكيكها ينعكس فوراً على الأسس اللاهوتية للأنظمة الدينية للحقيقة، وعلى المعنى، والقيمة، والقانون أو التشريع. الكل يلتجئ إلى العقل لحل مشاكله، ولكن ينبغي العلم أن العقل في عصرنا أصبح مُزعزعاً من كل الجهات. الجميع يطلب من العقل أن يعيد الاعتبار إلى الأسس الأخلاقية القديمة الفاقدة لشرعيتها، أو أن يقدِّم لنا أسساً أخرى جديدة تتهاوى بعد سنة واحدة فقط من تشكيلها. لدينا مثال واضح ومضيء لذلك في الكتابين اللذين نشرهما مؤخراً المفكر الفرنسي لوك بولتانسكي بعنوان: «دراسة في النقد. موجز عن علم اجتماع التحرير»، غاليمار ٢٠٠٩. ثم: «طوفان (أوبرا ناطقة)»، منشورات شان فالون ٢٠٠٩.[٣٤]

بعد موت بيير بورديو بسنوات معدودة، نلاحظ أن المؤلف يريد جعل علم الاجتماع النقدي الذي أسسه المفكر الكبير الراحل في السبعينات من القرن الماضي أكثر راديكالية. ونلاحظ أن لوك بولتانسكي يركز على المحدوديات الوصفية والسلبية للفكر النظري أو التنظيري لبورديو. إنه يركز على ذلك بشكل منتظم وعلى طول الخط. لكننا نعلم أن هذا الفكر النظري كانت له ميزة إيجابية هي: تحريك الساحة الفكرية الفرنسية وتغذية المناقشات الملتهبة الدائرة حول السياسة بشكل دائم. لكنه كان يفعل ذلك من دون أن تنفصل هذه المناقشات إطلاقاً عن الرهانات العلمية لعلم الاجتماع الأنتربولوجي الذي أسَّسه بورديو بكل مهارة واقتدار. هكذا نلاحظ أن بولتانسكي يمارس ما دعوناه

=بأنها تضلِّل الفكر البشري في متاهات العالم الخلفي أو الماورائي، أي الذي يقف وراء هذا العالم. ولذلك ينبغي التخلص منها وتفكيكها بأي شكل لأنها تلهينا عن العالم الوحيد الموجود، أي العالم الأرضي المحسوس الواقعي الذي نراه ونعيشه كل يوم. من هنا حملته الشعواء على أفلاطون وعالم المثل السماوية وكذلك على المسيحية التي اعتبرها مجرد نسخة «رديئة» عن الفلسفة الأفلاطونية! لذلك يقول أركون إن تفجير الميتافيزيقا أو تفكيكها سوف ينعكس فوراً على الدين أو على علم اللاهوت لأن هناك علاقة واضحة بين علم اللاهوت والميتافيزيقا. فكلاهما يركِّز اهتمامه ليس على هذا العالم المرئي وإنما على العالم الآخر غير المرئي. المترجم.

(34) Luc Boltanski, *De la critique. Précis de sociologie de l'émancipation*, Gallimard 2009.
- Luc Boltanski, *Déluge, opéra parlé*, Champ Vallon 2009.

بالفكر الاستهلاكي الذي سرعان ما يُرمى بعد أن يُستهلك. فهو يريد أن يدفن بسرعة غريبة الفكر الأكثر خصوبة وغنى مع جثة صاحبه! إن مثالَي بيار بورديو وبول ريكور بليغان جداً بهذا الشأن في ما يخص فرنسا، فالكثيرون يريدون نسيانهما وإهمال عطائهما الكبير بعد موتهما ببضع سنوات فقط.

إن النزعة الراديكالية للباحث لوك بولتانسكي تبغي إعادة الصلة مع الانخراط السياسي من أجل تفجير أو تفكيك آليات الهيمنة والاستعباد التي تصيب العمال في رأسمالية جائرة زادت طغياناً بسبب دعم الليبرالية المتطرفة لها، وكنا قد تحدثنا عن ذلك سابقاً. إن هذا التوجه الراديكالي يقود المؤلف إلى الدفاع عن سوسيولوجيا براغماتية للنقد الذي يصدِّر نفسه نحو السياسة وذلك على غرار العلوم السياسية نفسها، تماماً كما يفهمها ويمارسها بيار روزانفالون[٣٥]. وتصل النزعة البراغماتية بالباحث لوك بولتانسكي إلى حد الدعوة للعودة إلى الشيوعية ولكن بعد أن تكون قد استخلصت من أخطائها وانحرافاتها السابقة الدروس والعبر ووعدت بعدم تكرارها! إن هذه السوسيولوجيا البراغماتية التي يدعو إليها لوك بولتانسكي تسبِّب لي خيبتين اثنتين: الأولى هي خلافه المتزايد إلى حد القطيعة مع طموح بورديو الذي كان قد ألَّف كتاباً ممتازاً مليئاً بالتحليلات النافذة عن منطقة القبائل الكبرى في الجزائر وحالتها الأنتربولوجية. ومعلوم أن هذه الدراسة الضخمة خلعت على «سوسيولوجيته» أو علم اجتماعه بعداً علمياً مبتكراً وجديداً حقاً. وهو بُعدٌ يستحق أن يستثمره الباحثون من بعده ويواصلوه، لا أن يقطعوا معه كما يفعل بولتانسكي. والخيبة الثانية تخصُّ كلامي هنا عن المسألة الأخلاقية التي أعتبرها مركزية ومحورية جداً ولا ينبغي إهمالها كما

(٣٥) بيار روزانفاللون Rosanvallon Pierre هو أستاذ التاريخ الحديث والمعاصر للسياسة في الكوليج دو فرانس. تتركز أبحاثه على منشأ الديمقراطية وتاريخها المتدرج منذ أقدم العصور حتى اليوم. كما أنه مهتم بدراسة النموذج السياسي الفرنسي، ودور الدولة، وأهمية مسألة العدالة في المجتمعات الحديثة والمعاصرة.

فعل بولتانسكي. فالمسألة الأخلاقية تلعب دوراً أساسياً في المقاومة الفكرية والعلمية للرأسمالية المتوحشة أو المتطرفة أو اللاإنسانية.

لا أعتقد شخصياً أن العودة إلى الشيوعية، حتى لو كانت تحت المراقبة والضبط، يمكن أن تترك أي مجال للمسألة الأخلاقية في الفكر الحالي للغرب. نقول ذلك خصوصاً أن هذا الغرب ليست لديه أي نية للتراجع عن هيمنته، ولا عن قوته الجبروتية الفاتحة، ولا عن ممارساته الرأسمالية الجشعة التي تؤدي إلى الأزمات المصرفية العالمية. وهي أزمات تحطُّ من قدر الوضع البشري وتُفقره حتى في قلب الغرب ذاته، فهناك شرائح فقيرة جداً حتى في مجتمعات الغرب الفاحشة الثراء. ينبغي العلم أن مفهوم «سوسيولوجيا التحرير» كان قد لاحق فكر بيار بورديو كالوسواس. وقد طبَّقه على منطقة القبائل الكبرى واستفاد من هذا المثال الخاص بالتاريخ العام للجزائر من أجل بلورته بشكل دقيق وميداني محسوس. ولم يبلوره داخل التاريخ العام للجزائر فحسب، بل أيضاً داخل التاريخ العام للمغرب الكبير ككل، ثم بشكل أخص داخل الجزائر المستقلة.

عندما أقول ذلك كله، لا أتحدث عن بورديو من خلال مؤلفاته فقط بل كذلك من خلال علاقتي الشخصية به كزميل جامعي وكصديق. وقد جرت بيني وبينه نقاشات طويلة ومعمقة حول متانة مثال منطقة القبائل من أجل بلورة علم اجتماع أنتربولوجي للتحرير يتجاوز كثيراً مواصلة تحرير مواطني الغرب حيث وُلدتْ التجربة الشيوعية وانتشرت.

إن تحفظّاتي على زيادة علم الاجتماع النقدي راديكاليةً ترتكز على نقص آخر يعتري كتاب لوك بولتانسكي. فرفيق درب بيير بورديو هذا يعرف أن عالم الاجتماع الكبير كان قد اهتم كثيراً باستكشاف الساحة الدينية من ناحية علمية سوسيولوجية، وهذا الشيء غائب عن اهتمامات بولتانسكي على ما يبدو.

في عام ١٩٩٥ وجدنا أن عودة الدين تحت شكلَيه الكبيرَين الاجتماعي-الأنتربولوجي من جهة، والسياسي من جهة أخرى، كانت قد عولجت من زاوية جديدة مبتكرة من قبل المفكر الأميركي بنيامين باربير. وقد فعل ذلك في كتابه «الجهاد ضد العولمة الأميركية. العولمة الرأسمالية والتزمُّت الديني ضد الديمقراطية»[٣٦]. والمقصود بالجهاد هنا الحرب المقدسة التي أعلنتها الأصولية الإسلامية الراديكالية ضد الحضارة الدنيوية والمادية المتجسدة بالغرب الفاتح والمشار إليه هنا بكلمة «ماك وورلد»، أي الولايات المتحدة الأميركية، فهي زعيمة العولمة الحالية وقائدتها على المستوى الدولي.

كانت مؤلفات وأدبيات غزيرة قد كُرِّست لهذا الموضوع الهام الذي لا يمكن لأي «علم اجتماع التحرير» يهدف للخروج من العنف المتواصل على المستوى العالمي أن يهمله. يمكن للقارئ أن يجد التبريرات لهذا الانخراط الأخلاقي في كتاب حديث العهد يستخدم أيضاً مفهوم الراديكالية النقدية أو زيادة النقد راديكاليةً داخل مجال يحرِّك منذ الآن فصاعداً همم العلوم الاجتماعية جميعاً. إليكم الآن عنوان الكتاب الذي يرهص ببرنامج بحوث نادراً ما طُرق حتى الآن: «الإيمان الراديكالي: المسيحية والإسلام واليهودية بين الحيوية البنَّاءة والتعصُّب المدمِّر»، تحت إشراف: كريستيان تيميرمان وديرك هتسبورت وسارة ميلز ووالتر نونمان ووالتر فان هيرك[٣٧].

إن إحدى ميزات هذا الكتاب أنه يدرس بدقة الانحرافات المتطرفة التي طرأت على الأديان التوحيدية الثلاثة. وقد طرأت هذه الانحرافات التعصبية بينها أولاً طيلة قرون وقرون عندما كانت تتحارب وتكره بعضها البعض، بل تكفِّر بعضها البعض، وذلك

---

(٣٦) هذا هو عنوان الترجمة الفرنسية للكتاب. وهو أطول وأوضح من العنوان الأصلي بالأميركية:

Benjamin Barber, *Djihad versus McWorld. Mondialisation et intégrisme contre la démocratie*, Desclée de Brouwer 1995.

(37) *Faith-based Radicalism: Christianty, Islam and Judaism between Constructive Activism and Destructive Fanatism*, dir. by Christiane Timmerman, Dirk Hutsebaut, Sara Mels, Walter Nonneman, Walter Van Herk. Peter Lang Publishing.

قبل أن تطرأ عداوة بينها جميعها من جهة، وبين الحداثة التي يشتبهون بها دائماً بأنها مضادة للدين من جهة أخرى. إن هذا الكتاب يدرس النصوص المقدسة بشكل علمي وتاريخي لكي يكشف للمؤمنين بشكل خاص عن جذور الأصولية المستخدمة الآن من قبل المفسِّرين الحَرفيين الجهَلة من أجل خلع المشروعية على ممارسة التفجيرات الإرهابية. وهذا العمل مفيد من دون شك لأنه قد يدفع بالأجيال الشابة إلى أن تتفكَّر وتتمعَّن في مدى تعقيد أي عملية تأويلية لمثل هذه النصوص. فالأمور ليست بسيطة إلى الحد الذي تتوهمه. يضاف إلى ذلك أن الكشف عن جذور الأصولية يساعد على التحرر منها ومن هيبتها التي تفرض نفسها وكأنها إلهية. أما الميزة الثانية للكتاب فهي أن مؤلِّفيه يحاولون إيجاد معنى «موضوعي» ذي قيمة تفسيرية للمواقف الراديكالية المتطرفة التي يتَّخذها فاعلون اجتماعيون باسم الإيمان، والتي تبدو للوهلة الأولى مفرغةً كلياً من أي معنى. إن هذه المقاربة تمشي عكس تيار المواقف التي تكتفي بالإدانة ذات الحماسة الإيديولوجية السهلة لكل مظاهر التعصب الديني والدوغمائية العقائدية وعدم التسامح. باختصار، إنها تكتفي بإدانة كل تطرفات العنف المعزو عموماً للأديان من قبل عقل واثق من نفسه لأنه مُشكل ومُضاء من قبل الأنوار «الحقيقية». إن مثل هذا الجهد المبذول بغية الفهم العقلاني لجدلية العنف لا يحظى بأي اهتمام لدى أولئك المختصين بكره الإسلام لأنه يتحدث أيضاً عن الرد الحديث على العنف المرتكب باسم الإسلام بشكل خاص. فهم لا يريدون أن يتحدث أحد عن العنف المرتكب من قبل القوى الغربية كرد فعل على تفجيرات الأصوليين وعنفهم. ومعلوم أن رد الفعل الغربي يكون أحياناً مرعباً ومبالغاً فيه جداً. كما لا يحظى بأي اهتمام لدى أصوليِّي الأديان التقليدية الواقعين في مواجهة نظرائهم الموجودين في الجهة المقابلة، أي في مواجهة الأديان الدنيوية المنافسة.

لنواصل بحثنا العلمي عن الحالات والموضوعات الجديدة التي يظهر فيها الهمُّ الأخلاقي أو الاهتمام الأخلاقي. ولتوضيح المسألة أستشهد بكتاب آخر لباحثَين فرنسيين هما إيفان دروز وجان كلود لافيني. عنوان الكتاب هو «الأخلاق والتنمية

المستدامة»، منشورات كارتالا، باريس ٢٠٠٦ [٣٨]. نحن نعلم أن مناضلي أحزاب البيئة أو «الخضر» يهدفون من نضالهم السياسي إلى استلام السلطة من أجل تطبيق برنامجهم. ولكن على عكس هؤلاء، إن مؤلفي هذا الكتاب يركّزون اهتمامهم على الأخلاق التي ترافق ضمن منظور المدى الطويل ذلك العمل التربوي والثقافي والممارسات العملية المحسوسة المرتكزة على أخلاق شمولية مؤسَّسة على الإجماع، وذلك كله بغية خدمة الكرة الأرضية وسكانها. إن هذه الأخلاق المدعوة بالشمولية تلهم عمليات العولمة الهادفة إلى تشكيل مجتمع كوني يشمل شعوب الأرض جميعاً. وهذه العمليات أو المجريات تحاول جاهدة تقليص الاختلافات والثغرات بين رؤى العالم العديدة عن طريق الارتكاز على نظام من القيم المشتركة. إن مثل هذا النظام الأخلاقي الجديد هو محصلة استشعار الضمير على أربعة مستويات:

أولاً، استشعار الضمير الأنتربولوجي: ونقصد بذلك تحديد القواعد اللغوية والفكرية والاجتماعية الثقافية والإيكولوجية البيئوية التي تعتمد عليها التجليات والإنجازات المختلفة للأنا كذات بشرية، وللفئات الاجتماعية، وللذاكرات الجماعية، وللمؤسسات. وهنا نلتقي بوظائف الأديان وتأثيراتها في المجتمعات البشرية كافة. وكنت قد تحدثت عن ذلك في ما سبق.

ثانياً، استشعار الضمير البيئوي الإيكولوجي: وهذا يعني أن تكتشف كل ذات بشرية نفسها وتتصرف بصفتها ساكنة للفضاء الحي نفسه مع الناس الآخرين. لكننا نعلم أن هذا الشرط أبعد ما يكون عن التحقق المُرضي في هذه الضجة الهائلة والإخراج الاستعراضي الإيكولوجي حيث إن الأرض ليست مدعوة بصفتها تلك في كل المناقشات الدائرة عن الفضاء الحيوي والسياسات الإيكولوجية. ينبغي العلم أن

---

(38) Yvan Droz et Jean- Claude Lavigne, *Ethique et développement durable*. Karthala, Paris 2006.

الفاعلين الاجتماعيين السياسيين يكثِّفون كل اهتماماتهم وكل الرهانات في كيفية التوصل إلى السلطة السياسية والسيطرة على الدولة بصفتها جهازاً لممارسة العنف الشرعي.

ثالثاً، استشعار الضمير المدني: أي الإحساس بالمسؤولية تجاه البشر الآخرين ثم التضامن معهم أينما كانوا على سطح الكوكب الأرضي. وكذلك الإحساس بالمسؤولية تجاه الأرض باعتبارها شخصاً وفاعلاً حياً بشكل كامل. ينبغي أن نشعر بمسؤوليتنا تجاهها فلا نلوِّثها أو نخرِّبها أو نوسِّخها أو نستنفد طاقاتها أكثر مما يجب.

رابعاً، استشعار الضمير الروحاني: هذا الضمير مرتبط بالمهمة الروحية العليا للإنسان على هذه الأرض. فالإنسان ليس حيواناً مادياً فقط، وإنما هو أيضاً كائن روحاني. وينبغي إيلاء مكانة أساسية لعمل الفكر والفهم والتأويل الخاص بالوضع البشري، وكذلك إيلاء مكانة كبيرة للتواصل الديمقراطي بين الذوات البشرية في المجتمع، وللتاريخ بصفته مساراً متنوعاً ومتفاوتاً من حيث كونه مسرحاً لتحقق هذا الوضع البشري بالذات بشكل محسوس.

نقول ذلك ونحن نعلم أن الوضع البشري كان قد عومل بشكل سيئ جداً من قبل الإمبراطوريات الدينية، والأنظمة الملكية، والأنظمة التوتاليتارية الفاشية والنازية والشيوعية التي ظهرت في قلب الحداثة. وينبغي أن نضيف إلى ذلك كله منذ الآن فصاعداً تلك التجاوزات والتلاعبات الوقحة وأكاذيب الدولة التي أخذت تتكاثر لدى القوى الغربية العظمى منذ أن سادت الرأسمالية المتطرفة في الغرب. ومعلوم أن سلاحها الأساسي هو الفلسفة البراغماتية الذرائعية التي تضحِّي بالمبادئ لحساب المصالح بحجَّة الواقعية والفعالية. وقد هيمنت هذه الفلسفة الانتهازية على العالم بأسره من خلال القوة الأعظم والمحافظين الجدد.

هكذا نجد أن ميزة إعادة تحديد مصادر الأخلاق الحديثة وإلزاماتها له شيء واضح لا لبس فيه. لماذا؟ لأن هذا التحديد الجديد للمبادئ الأخلاقية يشمل الأرض

المعمورة كلها ولا ينحصر في شعب واحد أو دين واحد أو دولة واحدة. إننا نهدف في نهاية المطاف إلى بلورة أخلاق كونية، كما إلى أن تسود الحقيقة الكونية العظمى بصفتها معطى تشكيلياً أو مشكِّلاً لسياسة الدول جميعاً.

لكن هذه الأخلاق الشمولية الكونية الجديدة لن تنجو من النزعة المثالية نفسها التي عانت منها الأخلاق الكلاسيكية منذ أرسطو، وكذلك الأخلاق الكانطية الحديثة منذ القرن الثامن عشر وعصر التنوير الأوروبي. ومعلوم أن هذين التيارين الأخلاقيين الكبيرين أبّدا أو رسّخا المسلَّمة التي تقول بوجود عقل مستقل بذاته، ومتعالٍ، وسيِّد كامل السيادة، وقادر بوسائله الخاصة وحدها على بلورة أنظمة الحقيقة والقيم والمشروعية والقانون التشريعي والتصرفات السلوكية الخاصة بالحياة الطيِّبة لكل البشر العائشين في المجتمع. وهذه المسلَّمة الميتافيزيقية الكبرى والجبارة استعيدت حتى من قبل بحّاثة علوم الإنسان والمجتمع بعد أن نسي هؤلاء كل المؤلفات الرائعة التي تشرح لنا مدى الثقل التاريخي الذي يمارسه «التوليد الخيالي للمجتمعات البشرية». كما نسوا شيئاً أساسياً مهماً يدعى بـ «التشكيل الاجتماعي للواقع والحقيقة»، بل حتى بـ «التأسيس الاجتماعي للروح البشرية أو للفكر»، كما أشرنا إلى ذلك سابقاً. وهذا يعني أن الخيال أو المخيال الجماعي والاجتماعي قد يتحول إلى قوة مادية مؤثرة مثل الاقتصاد، بل حتى أكثر في بعض الظروف أو المنعطفات التاريخية. فليس بالماديات وحدها يحيا الإنسان وإنما بالخيالات أيضاً والهواجس والشطحات والتصورات الرمزية. فهذه التصورات والخيالات التي تعمر رأس الإنسان قد تغير مجرى التاريخ والمجتمعات البشرية. انظر المخيال الأصولي الذي جيَّشه الخميني وسواه فحرَّك الشارع بالملايين. يضاف إلى ذلك أن ميل بعض المفكرين إلى التعداد الملحّ للشروط المثالية التي ينبغي توافرها، والتي لن تتوافر في المستقبل المنظور، يدل على مدى رزوح النزعة المثالية الأخلاقية. وهي ذاتها تعود إلى المقاومة الظافرة للفلسفة الرأسمالية وكذلك الاقتصاد الرأسمالي اللذين يَنتجان من المزايدات السيادية الجديدة للصين والهند ودول أخرى عديدة أصغر حجماً

وطموحاً. وإن الولايات المتحدة، حتى مع شخص محترم كالرئيس أوباما، لن تتراجع عن مكانتها كقوة عظمى رأسمالية بل كالقوة الأعظم على المستوى الدولي كله. وهذا ما تأكدنا منه بعد المواقف التي اتخذها أوباما في مؤتمر كوبنهاغن الأخير. لا ريب في أنه أفضل مِن سلفه وأقل عنجهية، لكن مصالح الدول تظل هي هي.

ينبغي العلم أن الصلات التي تربط بين انبثاق أخلاق «جديدة» وبين تقدم السياسة الإيكولوجية أو البيئوية لم تُوضَّح ولم تُبلوَر بشكل كاف حتى الآن. وينبغي العلم أن لا الكتابات حول الأخلاق ولا بالطبع الخطابات السياسية سوف تساعدنا على تجاوز الأخلاق الوعظية الحالية الشائعة. الكثيرون يدعوننا الآن إلى تربية الأجيال على احترام البيئة، وتقوية علاقتنا بالأرض التي نعيش عليها، وكذلك تقوية علاقتنا مع البشر الآخرين وجميع الكائنات الحية، وتوسيع نطاق تضامناتنا، وضرورة مساهمة الجميع في الحياة الديمقراطية، وضرورة الاعتراف بالغيرية وحق الاختلاف، وضرورة وجود التعددية الثقافية، وضرورة احترام حقوق الأقليات وتنوُّع التراثات والثقافات، الخ. كل هذا صحيح، لكن القول شيء والفعل شيء آخر.

نحن نعلم أن هذه الأهداف نبيلة ومرغوبة من قبل الجميع. وكثيراً ما يرفع رايتها القادة السياسيون في الغرب إبان الحملات الانتخابية من أجل كسب الأصوات ثم ينسونها عموماً بعدئذ، أي بعد أن يكونوا قد وصلوا إلى مبتغاهم. كما نجدها في الخطاب المسيحي الداعي إلى الإحسان والذي يرفع الشعار الإنجيلي الشهير: أحبُّوا بعضكم بعضاً. وهكذا نجد أنفسنا في حالة العجز عن الخروج من الفلسفة المثالية، أو من التراث الديني الطويل للإحسان المسيحي. من المعلوم أن ما كان يدعى بالعالم الثالث سابقاً أصبح يدعى الآن ببقية العالم، أي كل ما ليس الغرب من بلاد وشعوب هامشية لا أهمية لها في نظر الغرب المنتصر المفعَم بنزعة الاستعلاء والثقة بالذات. نقول ذلك ونحن نعرف أن هذه الشعوب الفقيرة التي بقيت على هامش التاريخ لم تعرف المثالية

الفلسفية، ولا ذلك النوع من الإحسان ذي الاستلهام المسيحي. وعالم الإسلام المصنَّف كله في خانة بقية العالم المهمَّش كان قد اختار منذ اندلاع الثورة الإيرانية المدعوة بالثورة الإسلامية الطريق «التاريخي» للجهاد ضد العولمة الأميركية.

بقيت كلمة أخيرة. كنت قد افتتحت هذه الدراسة الطويلة بمقطع من ابن خلدون، وسوف أختمها بدعوة القارئ إلى المقطع الثاني الذي استشهدت به بعد مقطع ابن خلدون مباشرة، وأقصد به الكلام العميق للفيلسوف الفرنسي ميشيل سير. أول شيء نستخلصه من كلام هذا المفكر الفرنسي هو أن التقلبات التي طرأت على الفكر الإسلامي على مدار التاريخ كما استعرضتها سابقاً كانت قد تركت الإسلام خارج هذه «الرواية الضخمة التي هي اليوم صحيحة عموماً، والتي تنتمي منذ الآن فصاعداً إلى البشرية كلها وليس إلى الغرب فقط. إن لها فضل الوجود، ونحن نمتلك الأدوات الضرورية لنقلها إلى الآخرين وهي تشكل اليوم قاعدة ثقافتنا». والمقصود بالرواية الضخمة هنا العلم الحديث بكل إنجازاته. هذا ما يقوله ميشيل سير بحق. أما في ما يخصُّني، فينبغي أن يعلم الجميع أن جهودي وبحوثي كلها تهدف إلى تحقيق الإمكانية التالية: جعل التراث الإسلامي يقبل من دون أي تردد أو خوف أو احتقار أو رفض عنجهي هذا التراث الثمين للبشرية. وأقصد به تلك الرواية الكبرى للمعرفة العلمية في كل مجالاتها مع كل الأخلاقية التي رافقت تحقيق كل المعارف التحريرية للذات البشرية ونقلها واحترامها. إن الأخلاق تعني هنا النزاهة الفكرية، ورفض كل تمويه للواقع والحقيقة وكل رقابة قمعية على الروح البشرية وكل التابوات والمحرَّمات وكل إفساد للمعرفة بحجة سيادة النصوص المقدَّسة وتفوُّقها والزعم بأنه ينبغي أن تتغلب دائماً على علم البشر.

ولكن نلاحظ أيضاً حصول انتهاك للفكر والروح عندما يقوم بعض الطغاة بحرف الفعالية العلمية التكنولوجية النبيلة عن مسارها الطبيعي لكي يقتل آلاف البشر الأبرياء. انظر ما فعلت الأسلحة الكيميائية والبيولوجية من فواجع. ويزداد الطين بلة

عندما يضيفون إلى سحق الأخلاق الأولية بهذا الشكل خطيئة أخرى هي منع ممارسة علوم الإنسان والمجتمع في الجامعات العربية والإسلامية، وكذلك منع تدريس الفلسفة في بلدان عديدة. ومعلوم أن هذه العلوم تربِّي الوعي البشري على الفضيلة التالية: عدم استخدام أوامر الإيمان الديني من أجل إطلاق الفتاوى لتحليل عمليات الاغتيال، وهي عمليات تستهدف أناساً بريئين بكل ثقافتهم وشهاداتهم الروحية والإمكانيات الخلاقة والثروات البشرية التي ينطوون عليها.

لا ريب في أن الأديان تعلِّم هذه القيم الإيجابية النبيلة أيضاً، لكنها تضيف تمييزاً خطيراً ألا وهو: إن الأخوَّة الحقيقية محصورة بمؤمني كل دين فقط، وبالتالي هناك نبذٌ أو إقصاء لأتباع الديانات الأخرى. وغير المؤمنين بديننا لا يزالون معرَّضين للاستئصال ما داموا لم يعتنقوا بعد «الدين الحق»، أو الدين الوحيد الصحيح بحسب رأي الأصوليين والتقليديين. لا يزال الكثيرون يدرسون ذلك في الأوساط الأصولية والسلفية المتشددة عن طريق الاعتماد على قراءة فوضوية عشوائية لبعض آيات القرآن التي يعتقدون أنها واضحة كل الوضوح في حين أنها تحتاج إلى تأويل كثير وموضعة ضمن سياقها التاريخي.

حول هذه النقطة الحاسمة تُحفَر الهوة التراجيدية بين الشكل الأصولي السلفي لكل إيمان ناشط وفاعل في التاريخ، وبين الشكل المتعقِّل النقدي والأخلاقي بشكل صارم لهذا الإيمان بالذات. وعندما أذكر الأصولية فإنني أستهدف كلا شطريها، لا شطراً واحداً. أقصد الشطر الديني التقليدي المعروف، والشطر الحديث غير المعروف كثيراً والذي كنت قد دعوته بـ «السياج الدوغمائي الحديث المغلق للروح البشرية». أقول ذلك لأن بعض مواقف عقل التنوير قد تنحرف عن المسار الصحيح للتنوير وترتكب أبشع الأعمال. أقول ذلك وأنا أفكر بما فعلته الحروب الكولونيالية بالسكان المحليين الذين كانت تدعوهم بكلمة احتقارية تصعب ترجمتها إلى العربية. وقد ذبحتهم بكل

انشراح وطيبة خاطر. هذا ما فعله بعض «التنويريين» الذين جاؤا لـ «تحضير» الشعوب البدائية! وقد فعل ستالين وهتلر الشيء عينه مع السكان الأوروبيين أنفسهم عندما قتلا الملايين منهم. نعم، لقد قتلوا السكان البيض «الحضاريين» المسيحيين والعلمانيين (ناهيك عن اليهود). وكان ذلك في عزّ تنوير القرن العشرين. وبالتالي فالنقد التفجيري أو التفكيكي ينبغي أن ينصبَّ على كلتا الجهتين: الإسلامية والغربية. الغرب أيضاً ينبغي أن يكنِّس أمام بيته؛ فهو مدان أخلاقيا أيضاً في حالات عديدة.

وهذا يعني أن تصوُّري للأخلاق التي أدافع عنها على مدار هذا المسار المعرفي التأملي أو هذه الدراسة المطولة هو تصور نقدي بشكل راديكالي. أقصد بذلك أنه لا يحصر نفسه بتعاليم دين محدد يعتبر نفسه أفضل من كل الأديان الأخرى، كما لا يحصر نفسه بذلك التصور الدوغمائي الضيق للأنوار، ذلك التصور المضاد بشكل فج للأديان التقليدية من دون أن يكلف نفسه عناء المرور بمرحلة النقد الذاتي أو تطبيق المراجعة العقلانية على نفسه. كما أن تصوري الجديد للأخلاق لا يحصر نفسه بنطاق العلوم الاجتماعية التي تجتر منذ القرن التاسع عشر تلك الراديكالية المتطرفة للنقد الاجتماعي المحصور بالمسار التاريخي لمسار المجتمعات الأوروبية فقط. كما أنه بدرجة أقل من كل ذلك ليس تصور جماعة «الرد العلماني» ذي الطابع الإيديولوجي والجدالي والتمييزي الذي يتغذّى من ملاحقة «الوحش الاسود الإسلامي» بلا هوادة. أقصد بالطبع هنا تيار الإسلاموفوبيا السائد في بعض بيئات الغرب. كما أن تصوري للأخلاق لا علاقة له بذلك التصور المضجر والممل الذي يقبع خلف جميع أشكال الحوارات السطحية بين الأديان، أو بين الثقافات، أو الحوار العربي-الأوروبي، أو الحوار الأوروبي-المتوسطي، وهي حوارات كنت قد شاركتُ شخصياً فيها عبر العالم منذ انعقاد المجمع الكنسي التحريري المعروف باسم الفاتيكان الثاني (١٩٦٢-١٩٦٥). فهي في مجملها عبارة عن مجاملات وحوارات سطحية امتثالية لا تدخل في صلب الموضوع. بل نلاحظ أنه حتى اليوم أن الحنين الجارف إلى الفعالية والديمومة الرسوخية للقيم المرتبطة بمسقط الرأس

والبيئة المحلية لا يزال يخطر على بال عدد كبير من المواطنين من مختلف المستويات الثقافية. إن «مسقط الرأس» كما أفهمه يظل نقطة ارتكاز لنا جميعاً، لكنه ليس أبداً طريقاً للخروج من الانسدادات التاريخية التي قادتنا إليها جميع الحروب القومية التي تلت الحروب العالمية والحروب الكولونيالية. وهذه المآزق التاريخية ناتجة من الاستراتيجيات الجيوبوليتيكية للغرب. وهي تكشف لنا عن أن الخروج من الأديان ليس أيضاً حلاً كافياً من أجل إعادة تنشيط المسألة الأخلاقية وتجديدها.

إن الخروج الحقيقي من الأديان، أقصد الخروج الذي يحرر الأفق من الانسدادات ويفتحها أمام المسألة الأخلاقية، هو ذلك الذي يترافق ويتزامن مع خروج الغرب نفسه من «السياج الدوغمائي الحديث للروح والفكر». ينبغي أن يخرج نهائياً من هذا السياج لكي يدشّن أخيراً تاريخاً محرراً ليس فقط لشعوبه وإنما أيضاً للشعوب الأخرى: قصدت الشعوب الفقيرة المنبوذة المهمَّشة، بالإضافة إلى الأقليات والمقموعين وضحايا الجهل والخاضعين لأنظمة استبدادية والعديد من الأشكال السياسية «الحديثة» المشابهة لشكل نظام صدام حسين الطغياني.

الفصل الثاني

التفكير في الفضاء التاريخي المتوسطي

كان المجلس الأوروبي قد نظَّم بتاريخ ٢٠-٢١ / ٩ / ٢٠٠١ مؤتمراً عن التحدي الذي تطرحه علينا الهويات الدينية والروحية والثقافية. وكان لي الحظُّ والشرف في أن أساهم في هذا الملتقى وأن أقدم مداخلة عن الحوار بين الأديان والثقافات. وكان ذلك أول رد فعل لنا على تفجيرات ١١ أيلول / سبتمبر الإجرامية الشهيرة. وقد عبَّر مشاركون عديدون عن تأثرهم البالغ لما حصل وللضحايا الذين سقطوا بالآلاف. وراح بعض الخبراء السياسيون يحللون أسباب هذه التراجيديا ونتائجها وانعكاساتها التي هزَّت الوعي العالمي هزّاً. وها نحن مجتمعون مرة أخرى بناءً على دعوة المجلس الأوروبي نفسه من أجل مناقشة الموضوع نفسه، الحارق والملح والمطروح دائماً، ولكن من دون أي تجديد في طريقة المعالجة. وبالطبع لم يستطع أحد حتى الآن تجاوزه، ليس على مستوى الفكر التحليلي النظري فحسب، بل أيضاً على مستوى الممارسة العملية الجارية يومياً، وبخاصة في مجال البحث العلمي وبرامج التعليم المتعلقة بالأديان والثقافات التي أصبحت الآن متجاورة أو متعايشة مع بعضها البعض داخل الفضاء السياسي والثقافي الأوروبي. بإمكاني العودة إلى ما قبل ١١ أيلول / سبتمبر وتذكير الناس بأن المجلس الأوروبي واليونيسكو نظَّما مؤتمراً كبيراً بتاريخ ٢٨-٣٠ / ٥ / ١٩٩١

في مقرّ اليونيسكو بباريس حول موضوع مشابه لموضوعنا اليوم، وقد كُلِّفت آنذاك بتقديم التقرير العام عنه. كان الأمر يتعلق عندئذ بمدى إسهام الحضارة الإسلامية في تشكيل الثقافة الأوروبية. وبصفتي مقرراً عاماً للمؤتمر، فقد بلورتُ ستة مقترحات ملموسة ومحسوسة من أجل التطبيق العملي، وليس الاكتفاء بالكلام النظري. وقد ألهمتْ هذه المقترحات التوصية رقم ١١٦٢ والتوجيهات رقم ٤٦٥ الصادرة عن البرلمان الأوروبي. ويمكن للقارئ أن يطّلع على مجمل التقرير في الوثيقة التي نشرها لويس ماريا دو بويغ والتي تحمل رقم ٦٤٩٧. والواقع أن ما قلناه في مؤتمر اليونيسكو الكبير هذا لا يزال يحافظ على راهنيته وأهميته حتى الآن. ليس ذلك فحسب، وإنما نلاحظ أيضاً أن جميع الأحداث الجسام التي حصلت بعد عام ١٩٩١ تزيد من ضرورته وراهنيته، كما أنها تبرهن على مسؤولية الهيئات الأوروبية العليا التي تصرف الأموال الطائلة وتكرّس الطاقات البشرية الهائلة من دون أن تتوصل إلى تشخيصات صحيحة ودقيقة للوضع، ومن دون أن تستطيع بلورة رؤيا شاملة لتاريخ كبير من السلام والتقدم لمنطقة البحر الأبيض المتوسط بكلتا ضفتيها الشمالية والجنوبية. لا تكفي بلورة هذه الرؤيا، إنما ينبغي أيضاً توافر الإرادة السياسية من أجل تطبيقها عملياً بعد بلورتها نظرياً.

ضمن هذا المنظور الطويل والمتوسط للأمور، سوف أحاول تقديم بعض المقترحات «التفجيرية الانقلابية» لا الوسطية المائعة التي تتوقف في منتصف الطريق. وأنا آمل من خلال بلورتها وتقديمها إعادة تنشيط وتوجيه عملية برشلونة الخائبة المدشّنة عام ١٩٩٥ وذلك بطريقة بنّاءة أكثر. أقصد بعملية برشلونة هنا مؤتمر برشلونة والإعلان السياسي الصادر عنه آنذاك. وطالما تحدثوا عن مؤتمر برشلونة المتكرر الانعقاد على أنه سلسلة من الفرص الضائعة. فقد كان بالإمكان التوصل إلى نتيجة أكثر إيجابية في التعامل بين دول الشمال الغنية ودول الجنوب الفقيرة، لكن هذا الشيء لم يحصل للأسف الشديد.

إننا نثير في هذا المؤتمر الذي يشغلنا اليوم ذكرى تلك الشخصية الإنسانية الكبرى المتمثلة بالمفكر ريمون لول (١٢٣٢-١٣١٦)[١]. لماذا نثير ذكراه أو نتحدث عنه ونمحور مؤتمرنا حوله؟ لأننا نأمل من ذلك تحقيق المصالحة بين الشمال والجنوب، بين المتخاصمين الذين أنهكتهم الخصومة على مدار التاريخ. إنه صراع قديم جداً ومتكرر بين عالم الإسلام من جهة، وعالم المسيحية واليهودية من جهة أخرى. ومعلوم أن هذه الأخيرة أصبحت منذ الآن فصاعداً متجسِّدة في دولة إسرائيل. ومعلوم أيضاً أن المسيحية الغربية واليهودية مترابطتان الآن ومتضامنتان مع الغرب المهيمن الواثق من نفسه إلى حد الغطرسة والميَّال إلى الهيمنة على الآخرين. ينبغي القول أولاً بأن المفكر ريمون لول كان من أصل إسباني وبالتحديد كاتلاني، أي من منطقة كاتالونيا المتوسطية التي عاصمتها

---

(١) ريمون لول Lull Raymond، هو فيلسوف ومتصوف وتبجيلي مسيحي وشاعر وروائي في آن معاً. كان يتقن العربية ويتكلمها بطلاقة بالإضافة إلى اللاتينية، لغة العلم في كل أوروبا المسيحية طيلة العصور الوسطى. وكان يُتقن بالطبع لغته الأم، أي اللغة الكاتالانية. وقد ولد في ماجورقة التابعة لإقليم كاتالونيا بعد استعادتها من قبل المسيحيين بثلاث سنوات، ومعلوم أنها قبل ذلك كانت في أيدي العرب والمسلمين. ألَّف كتاباً ضخماً عام ١٢٧٣ بعنوان: كتاب التأمل في الله، وقد كتبه بالعربية أولاً قبل أن ينقله إلى اللاتينية والكاتالانية. تعود أصالته الابتكارية الكبرى بالنسبة لعصره إلى قيامه بمقارنة حرة ومفتوحة بين أديان التوحيد الثلاثة من دون أن يفضِّل دينه بشكل مسبق على الدينين الآخرين ومن دون أن يحتقر الإسلام أو يصب عليه جام غضبه بشكل مسبق كما كان يفعل علماء المسيحية آنذاك. وقد وصل به الأمر في كتاب الوثني المشرك والحكماء الثلاثة إلى حد أنه دعا إلى إيجاد تركيبة توفيقية بين الأديان الثلاثة من أجل تحقيق المصالحة بينها وإنهاء الخصومة التاريخية. لكنه تخلى عن هذا الموقف المنفتح والمدهش في أواخر حياته عندما حسم الأمور لصالح أفضلية الإيمان المسيحي. أياً يكن من أمر، فإن له الفضل في فتح أبواب الحوار بين الأديان على مصراعيها في زمن مليء بالحروب المقدَّسة والجهاد ومحاكم التفتيش. نعم لقد كان ريمون لول على الرغم من علاته من أتباع الحوار مع الطرف الآخر في وقت لم يكن فيه أحد يؤمن بالحوار أصلاً. ففي فترة العصور الوسطى كان كل طرف يعتبر أن دينه هو وحده الصحيح وأن الأديان الأخرى على ضلال. ولم يكن يتردد في عبور البحر الأبيض المتوسط لكي يدخل في مناظرات عقائدية شهيرة مع نظرائه المسلمين كما فعل في جامعة بيجايا بالجزائر. وبفضل انفتاحه الفكري واتقانه للعربية، كان يناظرهم بلغة القرآن. وبالتالي، وعلى الرغم من ميوله التبشيرية، إلا أنه لا يمكن إنكار ميزاته الأخرى. إنه يمكن أن يكون نموذجاً لنا في الوقت الحاضر مثل ابن رشد وابن ميمون وتوما الأكويني بشرط أن نعرف كيف نتجاوزه بعد أن نتخذه كنقطة انطلاق أولى. ينبغي أن نوسع الإشكالية ونعمقها على ضوء الحداثة الراهنة لكي نعرف كيف نتجاوز حزازات الماضي ونقيم مصالحة حقيقية بين جميع أديان البحر الأبيض المتوسط وثقافاته العريقة.

برشلونة. ولهذا السبب نحتفل به أيضاً. إن هذا المفكِّر الكاتالاني الإسباني الذي ينتمي إلى القرن الثالث عشر ذو شخصية قوية ومسار فكري حياتي نموذجي ومؤلَّفات آسرة، وبالتالي فهو يستحق أن نهتم به ونعرِّف الجمهور الواسع العريض بما فعل وأنجز من مؤلفات ذات غنى حقيقي وأصيل. ولكن ينبغي أن نقوم بهذا العمل بكل صرامةِ المؤرخ النقدي وحياديته وموضوعيته. نقول ذلك لأن المؤرخ النقدي يتحاشى كتابة التاريخ تحت تأثير العصبيات الإقليمية أو القومية أو الدينية أو الإيديولوجية السياسية. إنه يحاول الانحياز إلى الحقيقة التاريخية فقط ما استطاع إلى ذلك سبيلاً. ولكنْ يبقى صحيحاً القول بأن القراءة المتأنِّية لكتابه القصصي المليء بالحكم والموعظة، «كتاب الوثني المشرِك والحكماء الثلاثة»، يفرض على كل قارئ من معاصرينا اليوم العديد من المقارنات والتأملات والحنين الجارف والاحتجاجات الاستنكارية ضد جميع أنواع الانحرافات التعصبية الظلامية والدوغمائية والإيديولوجية التي أصابت مجتمعاتنا المعاصرة كالوباء. فهذا الكتاب ينفتح على الأديان جميعها وليس فقط على المسيحية على الرغم من أن مؤلفه شخص مسيحي. وبالتالي، ليت رجال الدين الآخرين في الجهة الإسلامية أو اليهودية ينفتحون مثله على الآخرين. لهذا السبب قلت بأنه يشكل بالنسبة لنا قدوة ومثالاً الآن. نقول ذلك وبخاصة أنه كُتب في العصور الوسطى، أي في عصر التعصب الأعمى والظلاميات، وهذا ما يزيد من فضل صاحبه وأهميته.

لقد عبَّر ريمون لول في هذا الكتاب ذي الطابع القصصي أو الأدبي الروائي الحرج والمنخرط أو الملتزم عن رفضه الخاص للحدود «الدينية» التي كانت تفصل المجتمعات الإسلامية عن المجتمعات المسيحية في عصره بشكل قاطع مانع. نقول ذلك على الرغم من أن تلك المجتمعات القروسطية القديمة كانت قادرة على أن تنتج أعمالاً إبداعية كتلك الرواية الفلسفية لابن الطفيل «حي بن يقظان». والواقع أن قصة ريمون لول «كتاب الوثني المشرك والحكماء الثلاثة» ما هي إلا استمرارية لقصة ابن الطفيل أو قل بأنها تؤكدها وتوسِّع من مداها ومعناها. ينبغي أن يعرف القارئ عن أي فترة

نتحدث هنا بالضبط: نحن الآن في نهايات القرن الثالث عشر وبداية الرابع عشر. لكي نفهم مغزى ذلك التاريخ أو غموضه جيداً ينبغي العلم أن ابن الطفيل كان قد مات عام ١١٨٥، وابن رشد عام ١١٩٨، وابن ميمون عام ١٢٠٤، وابن سبعين عام ١٢٧١، وابن عربي عام ١٢٤٠، والقديس توما الأكويني عام ١٢٧٤... ويمكن أن نذكر أسماء مفكرين آخرين عديدين ممن ينتمون إلى تلك الفترة أو حواليها. نقصد مفكرين أثّروا على الحياة الروحية والفكرية والعلمية والثقافية في الزمن الذي ينتمي إليه ريمون لول. وكانوا ينتمون إلى كلتا الجهتين العربية الإسلامية، والمسيحية اللاتينية، من دون أن ننسى اليهودية. وينبغي العلم أيضاً بأن أهمية القرنَين الثالث عشر والرابع عشر بالنسبة لتاريخ الفكر داخل الفضاء الجيوبوليتيكي أو الجغرافي السياسي المتوسطي تعود إلى معطيَين أساسيين حاسمَين: الأول هو أن اللغة العربية كانت لا تزال لغة علم وفلسفة ومعرفة، وكانت هي اللغة المهيمنة في حوض المتوسط، بمعنى أنَّ تعلُّمها كان يفرض نفسه على جميع المفكرين المسلمين والمسيحيين واليهود الراغبين في الاطلاع على المؤلفات الأكثر تقدماً وطليعية في مجال الفكر والعلم والمعرفة بشكل عام. أما بعد القرن الرابع عشر فقد بدأت الآية تنعكس ضد العربية ولصالح اللاتينية. وهذا هو المعطى الثاني الذي نشير إليه. ولكن طيلة هذين القرنين كانت العربية لا تزال لازمة وضرورية في الجهة المسيحية واللاتينية. وكان الرأسمال الفكري والروحي والعلمي العربي لا يزال يسهم في نهضة هذه المعارف في أوروبا. ثم تغيرت الأمور بعدئذ؛ ففي أثناء ذلك أو بعده بقليل كانت أوروبا قد ابتدأت مسارها للانفصال عن العرب وتحقيق استقلاليتها الذاتية، بل حتى تفوُّقها على العرب المسلمين. كانت قد أقلعت في مسارها الصاعد نحو الهيمنة المطلقة بعد القرن الخامس عشر والسادس عشر. والواقع أن المفكرين المسيحيين كانوا لا يزالون يقرأون المؤلفات المترجمة عن العربية إلى لغتهم اللاتينية. لكنهم بدأوا يتجرأون على نقدها من أجل تجاوزها والذهاب في سبيل المعرفة إلى ما هو أبعد منها، وهذا ما فعله القديس توما الأكويني مع ابن رشد مثلاً. ماذا يعني ذلك كله؟ يعني أن انقلاب الوضع

لصالح المسيحية اللاتينية بدأ يظهر منذ ذلك الوقت ثم راح يتصاعد لاحقاً أكثر فأكثر حتى وصلنا إلى هيمنة مطلقة للغرب من كل النواحي العلمية والتكنولوجية والفلسفية والسياسية. والواقع أن الديناميكية التاريخية للعالم العربي الإسلامي ما انفكّت تضعف وتخمد في الوقت الذي راحت فيه الديناميكية التاريخية للعالم المسيحي اللاتيني تتزايد وتترسخ أكثر فأكثر يوماً بعد يوم. لكي أتتبّع حلقات هذا الانعكاس في التطور التاريخي بين كلا الجانبين أو كلتا الضفتين كنت قد تحدثت عن ضرورة تأسيس علم جديد بعنوان: سوسيولوجيا الإخفاق والفشل أو التراجع والتقهقر. بمعنى: لماذا فشلت الفلسفة في العالم العربي الإسلامي وتراجعت؟ هذا في حين أنها انطلقت بكل قوة في العالم المسيحي الأوروبي في اللحظة التاريخية ذاتها؟ لمذا ينجح الفكر العقلاني في بيئة ما ويذوي ويضمر ويموت في بيئة أخرى؟ ما هي العوامل السوسيولوجية التي تؤدي إلى ذلك؟ هذا ما أقصده بسوسيولوجيا الفشل أو علم اجتماع الفشل. بمعنى آخر هناك عوامل سلبية ذات طبيعة سوسيولوجية واقتصادية وسياسية أدَّت إلى ذلك. الفكر ليس مفصولاً عن البيئة والظروف على عكس ما نتوهَّم، نحن المثاليين الحالمين الشاطحين في متاهات الميتافيزيقا الخيالية. الفكر ليس فوق الواقع ولا فوق النجوم. الفكر مشروط أيضاً بالماديات والحيثيات والمعطيات الواقعية. وبالمقابل ينبغي أن نؤسس علماً ملازماً للأول بعنوان علم اجتماع النجاح والتقدم لكي نفهم سرَّ الانطلاقة الصاروخية للعالم الأوروبي اللاتيني المسيحي بدءاً من تلك الفترة. وينبغي العلم أن هذا الانعكاس لكلا الزمنين التاريخيين العربي الإسلامي واللاتيني المسيحي ما انفك يتواصل ويفرض نفسه على كلا سفحَي تاريخ الفكر والثقافات والحضارات حتى يومنا هذا. فكلما تقدمت الحضارة على الضفة الشمالية الغربية من المتوسط، كلما تراجعت على الضفة الجنوبية الشرقية حيث عالم العروبة والإسلام. واليوم يمكننا أن نتحدث عن هوة سحيقة تفصل بين كلتا الضفتين، وهي هوة حُفرت وتعمقت على مدار سبعمئة سنة متواصلة منذ القرن الثالث عشر وحتى القرن العشرين. ومن المسؤول عن هذه الهوة أو هذا

التفاوت التاريخي بين العرب والغرب؟ إنه تفاقم عوامل التراجع والتقهقر في جهتنا، وعلى العكس، تصاعد عوامل التقدم والنهوض في جهتهم حيث حصلت أكبر ثورة فكرية وعلمية في تاريخ البشرية. لا يمكن أن نفكر في الحوار بين كلتا الضفتين إذا لم نأخذ هذا المعطى الأساسي الحاسم بعين الاعتبار. وبالتالي، من أجل أن نقيم المصالحة وندشّن العلاقة الفكرية والروحية والعلمية، وبالتالي السياسية بيننا وبينهم. ينبغي أن نقوم بترميم هذا الفضاء التاريخي المتوسطي، ولكن هل يمكن سد الهوة أو تقليص الشقة بيننا وبينهم في المدى المنظور؟ بالطبع لا. ولكن يمكن على الأقل أن نفهم سبب هذه الهوّة وكيفية معالجتها ومدّ جسور الحوار وربما إزالة أسباب سوء التفاهم بين ضفّتين متصارعتين. يمكن تقليص الهوّة ولو قليلاً. ومن دون ذلك لا يمكن إقامة حوار بين الشمال والجنوب أو بين الضفّتين المتصارعتين على مدار التاريخ.

هناك حقيقة واضحة جلية للعيان أكثر فأكثر وهي تتمثل في ما يلي: إن الإسلام المعاصر (١٩٥٠-٢٠١٠) ليس فقط جاهل بالمكتسبات الأكثر تحريراً للحداثة التي حصلت في أوروبا منذ القرن السادس عشر، بل هو أيضاً جاهل بحداثته الخاصة بالذات والتي حصلت في العصور الوسطى. وهي ما اتفق المؤرخون على دعوتها بحضارة العصر الكلاسيكي أو على الأقل العصر الذهبي من تلك الحضارة. وهذا يعني أن المسلمين المعاصرين يعانون من قطيعتين لا قطيعة واحدة: الأولى مع تاريخهم المبدع والثانية مع تاريخ أوروبا المبدع. إن الأخطر من جهلهم بحضارة أوروبا هو جهلهم بحضارتهم الخاصة بالذات؛ فهم عاجزون عن تشكيل قراءة صحيحة لها أو عن تفسيرها بشكل إيجابي كما ينبغي. إنهم يقرأون تلك الفترة المبدعة بطريقة تبجيلية أو على هيئة شعارات سياسية طنّانة رنّانة، بل هم يشكلون عنها صورة شبه أسطورية. وهكذا يصبح التراث أداة استلاب بدلاً من أن يكون أداة تحرير ودفع إلى الأمام. في بداية القرن العشرين راح بعض المثقفين المتبحّرين الأكاديميين يطرحون هذا السؤال: لماذا تقدّمت أوروبا في جميع مجالات المعرفة، وتشكيل المؤسسات السياسية، ومجال القانون، في

حين أن بقية العالم، ومنه العالم الإسلامي، ظلت تعاني من تخلف متزايد لا متناقص؟ وفي الوقت نفسه راح بعض المفكرين الإصلاحيين كجمال الدين الأفغاني في ردِّه على رينان يستخدم المحاجة التبجيلية القائلة بأن الحضارة الإسلامية هي سبب انطلاقة أوروبا ونهضتها، أوروبا التي تكتسح العالم الآن وتستعمره. لا ريب في أن الحضارة العربية الإسلامية ساهمت في نهضة أوروبا، لكنها لم تكن السبب الوحيد على عكس ما يتوهم التبجيليون العرب والمسلمون. لا ينبغي أن نبالغ في أهميتها ولا أن ننقص. إن هاتين المحاجتين سوف تغذّيان طيلة عقود عديدة خطابات حركات التحرر الوطني ضد الاستعمار والإمبريالية منذ عام ١٩٥٠ حتى اليوم. بل راح الخطاب الامتثالي العربي الإسلامي يكرر من دون كلل أو ملل أن الاستعمار هو السبب الأعظم لتخلُّف العرب وانحطاط المجتمعات التي كانت قد شهدت الفتوحات المجيدة للإسلام أيام زمان. راح هذا الخطاب يعلّق كل المسؤولية على شمَّاعة الاستعمار والإمبريالية متجاهلاً دور العوامل الداخلية في التخلف وناسياً أنه لو لم تكن مجتمعاتنا متخلفة لما استُعمرت أصلاً.

إن هذه القراءة الأسطورية والإيديولوجية للماضي العربي الإسلامي قد تزايدت وأصبحت أكثر راديكالية وظلامية مع انتشار ظاهرة الإرهاب المحلي والعالمي. وهو إرهاب مرفق من قبل الخطاب الإسلاموي الأصولي الذي يخلع عليه المشروعية. وهكذا انضاف التبجيل الديني إلى التمجيد القومي لحركات النضال ضد الاستعمار، ما أدى إلى تهميش الفكر النقدي الحر في العالم العربي والإسلامي بمجمله. وهكذا سيطرت علينا ثقافة الشعارات الغوغائية والديماغوجية منذ الخمسينات وحتى اليوم. في البداية كانت قومجية ماركسية ثم أصبحت لاحقاً إسلاموية أصولية أو سلفية مغلقة على كل علم أو فكر. وهذه الإيديولوجيا الرثة قدَّمت المحاجات والشعارات لأنظمة الحزب الواحد التي سيطرت على بلداننا بعد الاستقلال. إنها أنظمة أو دول قائمة على حزب واحد فقط وتمنع كل ما عداه. إنها أنظمة الصحيفة الواحدة والقائد الأوحد.

لكي يتوضح الفرق بين العلم من جهة والإيديولوجيا من جهة أخرى، أضرب المثل التالي: كان علم الفيلولوجيا، أي علم التاريخ وفقه اللغة في آن معاً، قد ظهر في أوروبا منذ القرن السادس عشر. وقد طبَّقت هذه المنهجية الفيلولوجيَّة باكراً جداً على تحقيق النصوص الوثنية الإغريقية الرومانية كما على النصوص المقدَّسة المدعوَّة بالمؤسَّسة للقانون الإلهي والعقائد الإيمانية والمعرفية المدعوَّة بأنها صحيحة أو أرثوذكسية. لقد طُبِّقت عليها هذه المنهجية الفيلولوجية من أجل تحقيقها بشكل دقيق وطباعتها وتطبيق الدراسة التاريخية النقدية عليها. وكانت النتيجة إيجابية جداً على الرغم من أنها اصطدمت بشكل عنيف برجال الدين وبالقراءة المسيحية التبجيلية المعروفة. إن هذا العلم الفيلولوجي الهام جداً في أوروبا منذ القرن السادس عشر لم يستطع حتى الآن أن يأخذ له موطئ قدم في العالم العربي أو الإسلامي. أقصد أن الفيلولوجيا لم تستطع أن تصبح إحدى المواد الدراسية المقررة في برامج التعليم الثانوي أو الجامعي العربي أو الإيراني الإسلامي بشكل خاص. أستثني حالة تركيا التي لها وضع خاص منذ فرض عليها مصطفى كمال أتاتورك النظام العلماني بالقوة. لقد حاول علي عبد الرازق عام ١٩٢٥ وطه حسين عام ١٩٣٠ أن يطبِّقوا المنهجية الفيلولوجية أو التاريخية الفقه-لغوية على تراثنا الإسلامي، لكنهما اصطدما برد الفعل العنيف لحراس الأرثوذكسية الدينية الأشداء؛ ونقصد بهم شيوخ الأزهر أو هيئة كبار العلماء الخ. وهكذا أُخمدت المحاولة أو أُجهضت في مهدها، ولا يزال كبار شيوخ الإسلام يرفضون هذه المنهجية الجادة في البحث العلمي. لا يزالون يجهلون مكتسباتها الثمينة والمحرِّرة للعقول حتى اليوم، ولا حيلة لنا بالأمر، فهم الذين يسيطرون على برامج التعليم وما يجوز أن يقال عن الدين أو لا يجوز. إن تعريف الفيلولوجيا الحرفي هو التالي: إنها العلم الذي يدرس لغة معيَّنة أو نصوصاً أدبية أو دينية معيَّنة من وجهة نظر تاريخية. بمعنى آخر، تكشف الفيلولوجيا بالضرورة عن تاريخية النصوص المقدَّسة أو علاقتها بالتاريخ أو مشروطيتها التاريخية. ولهذا السبب يرفضها رجال الدين يرفضونها بشدة ويعتبرونها بمثابة التجديف أو الكفر

أو تدنيس المقدَّسات أو التطاول عليها. ضمن هذا المعنى نفهم رد فعل الكهنة الكاثوليك على رينان في فرنسا بعد إصداره كتابه عن يسوع المسيح من وجهة نظر تاريخية. وكذلك نفهم رد فعل شيوخ الأزهر على علي عبد الرازق وطه حسين عندما تعرَّضا لمواضيع حساسة من وجهة نظر تاريخية أيضاً. ولكن هناك وظيفة أخرى للفيلولوجيا لا تقدَّر بثمن، وهي: تحقيق المخطوطات القديمة من أجل التوصل إلى أفضل طباعة لها. ومعلوم أن المستشرقين هم الذين حققوا معظم المخطوطات العربية وهم الذين علمونا المنهجية الحديثة في التحقيق.

إن التذكير بهذه المعطيات المختصرة ضروري لكي نفهم سبب الظاهرة التالية: لماذا لا يستطيع العدد الأكبر من المسلمين حتى اليوم أن يفهموا الخصوبة الابتكارية لذلك الموقف الترحيبي الذي اتخذه ريمون لول إزاء الفكر العربي والإسلامي لزمنه؟ كان ينبغي أن يحيُّوه ويرحِّبوا به، ولكن بدلاً من ذلك، إنهم يشتبهون به، إن لم يشتموه حتى. في الواقع، إن حرَّاس الأرثوذكسية الإسلامية كانوا منغلقين أكثر من اللزوم داخل يقينياتهم الدينية المطلقة، ولذلك كانوا عاجزين عن مجاراة ريمون لول في الانفتاح الفكري أو الديني. كانوا عاجزين عن الدخول في مناقشة تساؤلية حول الدين أو اليقينيات الدينية الموروثة والراسخة. لقد استخدم ريمون لول المكتسبات المتينة لهذه الثقافة العربية الإسلامية من أجل بلورة منهجية عقلانية ومقولات فكرية شاملة بغية البحث المتضامن عن الحقيقة. وهذه المنهجية التي دشَّنها مطلوبة الآن كثيراً في مئات الحلقات الدراسية والمؤتمرات والمحاضرات المنظَّمة عبر العالم من أجل تحريك الحوار بين الأديان والثقافات وإغنائه. للأسف، إننا مضطرون للقول بأن الناس في بداية هذا القرن الحادي والعشرين غير موافقين على هذا الموقف المنفتح الذي دعا إليه ريمون لول في القرن الثالث عشر، أو قل غير موافقين بنفس الدرجة والنسبة. لهذا السبب نجد أن هذا المفكر الذي كان يمارس البحث المتضامن عن المعنى والحقيقة يتخذ الآن أهمية الشخصية الرمزية الكبرى لتاريخ العلاقات بين عالم الإسلام وعالم المسيحية وعالم

اليهودية. من دون أن أشير بالضرورة إلى مثال ريمون لول، كنت قد مارست شخصياً هذا البحث المتضامن فكرياً للمعرفة النقدية. وقد مارسته في ما وراء موقف الحوار السطحي الجاري بين الأديان أثناء الملتقيات العديدة التي تجري هنا أو هناك. لماذا قلت بأنه سطحي؟ لأنه يترك جانباً وبشكل متواصل ومنتظم المسائل المفتاحية الأساسية التي ورثناها عن التركيبات اللاهوتية العقائدية الدوغمائية في الأديان التوحيدية الثلاثة. لقد ورثناها عنها منذ العصور الوسطى كسياجات مغلقة أو كسجون لا نستطيع الخروج منها. وحدها المسيحية الليبرالية الأوروبية استطاعت أن تخرج إلى حد ما. في الواقع، إن جميع الحوارات الجارية بين الأديان قائمة على اتفاق ضمني بين المتحاورين بألا يتعرضوا إطلاقاً للمسائل الحارقة والأساسية. إنهم متفقون على عدم فتح الملفات الكبرى لأن ذلك قد يؤدي إلى التشكيك بالعقائد الأرثوذكسية الراسخة والموروثة عن الأديان الثلاثة منذ البداية، لأن ذلك يضع على محكّ الشك جميع أنظمة الاعتقاد واللااعتقاد المشكِّلة للإيمان الأرثوذكسي لهذه الأديان الثلاثة التي هي ذاتها منقسمة إلى «طوائف» أقلية صغرى محتقرة ومرمية في ساحة الهرطقة. ينبغي العلم أن مؤتمرات الحوار بين الأديان، إذ تتحاشى طرح هذه التابوات المحرَّمة الموروثة عن الماضي القروسطي والمرسخة اليوم من قبل الصراعات الجارية حالياً بين الغرب والإسلام أو بين إسرائيل والعرب، فإنها لا تحقق أي خطوة تقدُّم إلى الأمام في ما يخص حل المشاكل اللاهوتية العالقة. إنها تفضِّل ترسيخ الجهل المؤسساتي المفروض في برامج التعليم لدى الأديان الثلاثة، وهي برامج تكفِّر بعضها بعضاً، أو قل تنبذ وتزدري بعضها بعضاً على الأقل. إن المشاركين في هذه الحوارات، مع احترامنا لهم، يرسِّخون المواقع التراثية التقليدية الراسخة بدلاً من أن يزحزحوا هذه الإشكاليات عن مواقعها القديمة تمهيداً لتجاوزها والدخول في فضاءات جديدة للمعقولية والفهم والتبادلات الفكرية الخصبة فعلاً. عندئذ يمكن أن يصبح لحوار الأديان معنى، وإلا فإنه تكرار ممل لذاته وتضييعُ وقت في معظم الأحيان ليس إلا.

إن قصة الانغلاق الديني قديمة في الواقع. فمنذ أيام ريمون لول كان حرَّاس الأرثوذكسية الإسلامية منغلقين أكثر من اللزوم على أنفسهم داخل يقينياتهم الدينية كما ذكرنا، وما كانوا بالتالي قادرين على الانخراط في مناقشة تساؤلية حرة معه. لقد فتح ريمون لول المجال أمام «أنصهار البنى اللغوية اللاتينية والعربية»[٢]، لماذا؟ لأنه كان يتمتع بروح منفتحة مسكونة بالبعد الإنساني للبحث عن الحقيقة. لو أن محاوريه المسلمين في تونس وبيجاية كانوا يعرفون فنَّ المناظرة الشهير الذي ساد الفترة الكلاسيكية المبدعة من عمر الحضارة العربية الإسلامية لغيروا موقفهم منه. لو أنهم اطلعوا على تلك المناظرة الشهيرة التي جرت بين عالم المنطق المسيحي متى بن يونس (م. ٩٤٠) وعالم النحو المسلم أبو سعيد السيرافي (م. ٩٧٩)[٣] لكانوا قد فهموا بشكل أفضل الرهانات المنطقية والنحوية والمعنوية والبلاغية لأفكار ريمون لول في كتبه «كالفن الأعظم»، و«التأملات الحرة في الله»، و«البراهين الحرة على وجود الله»، الخ. ولكن للأسف، إن الفكر العربي في الغرب الإسلامي كما في الشرق الإسلامي كان قد بدأ يبتعد عن الثقافة الفلسفية والموقف الفلسفي لكي يدخل في عصر الانحطاط أو ما ندعوه في الاصطلاح الأكاديمي بالعصر الفقهي السكولائي التكراري الاجتراري المنغلق، وكذلك في العصر الطرقي الصوفي والطقسي الشعائري. صحيح أن الاهتمام بالعلوم لم يكن قد انتهى بعد في عالم الإسلام، وصحيح أيضاً أنه كان لا يزال يحرك همم بعض الاختصاصيين الابتكاريين كما برهنت على ذلك دراسات الباحث أحمد جبار مؤخراً، ولكن ينبغي أن نتفحص عن كثب العوامل التي أدت إلى عزل هذه البحوث الابتكارية

---

(2) D .Urvoy, *Penser l'Islam. Les présupposés islamiques de l'art de Lull*, Vrin, Paris 1980, p387.

(٣) كانت هذه المناظرة الشهيرة قد نُقلت الينا من قبل مثقف كبير متمرد هو أبو حيان التوحيدي (م. ١٠٢٣)، وهي تجسِّد الخصوبة الفكرية على ذلك التوتر الصراعي الخلاق بين ثقافة اللوغوس الأرسطوطاليسية وثقافة الفكر اللغوي العربي المدشَّن من قبل عالم النحو سيبويه. انظر بهذا الصدد:

A. Elamrani-Jamal, *Logique aristotélicienne et grammaire arabe*, Vrin 2002.

وتهميشها المتزايد. وهي في كل الأحوال مجرد بحوث تقنية لا تقيم أي علاقة نقدية بين العقل المنطقي من جهة، وتشكيل مضامين الإيمان من جهة أخرى. نقول ذلك ضمن المعنى الذي قصده البابا بنديكتوس السادس عشر في محاضرته الشهيرة في راتسبونغ والتي أقامت الدنيا وأقعدتها. ومعلوم أنها كانت متركزة أساساً على دراسة العلاقات بين الدين والفلسفة أو الإيمان والعقل منذ العصور اليونانية وحتى اليوم. ولم تتعرض للإسلام إلا عرضاً وبشكل غير مقصود تقريباً. وبالتالي، بدلاً من نزول المسلمين إلى الشارع للتعبير عن استنكارهم المستهجن بمثل هذه الطريقة العنيفة، كان ينبغي عليهم أن يرتفعوا إلى مستوى التحدي الفكري الذي طرحه البابا في تلك المحاضرة الفلسفية واللاهوتية المكثفة والعميقة. كان ينبغي عليهم أن يهرعوا إلى المكتبات لكي يستعلموا عن الموضوع ويطلعوا على الدروس المستخلصة من مؤلفات ريمون لول، وهي دروس لم يستوعبها، بل إن الفكر الإسلامي لم يفهمها حتى يومنا هذا. لقد ظلت بالنسبة له حبراً على ورق.

ينبغي عليَّ أن ألحَّ هنا على مشكلة معينة تخصُّ التاريخ العام للفكر وتتجاوز حالة ريمون لول. ينبغي العلم أن العلوم الدقيقة أو الصحيحة بحسب التسمية التونسية تحصر مجال بحثها داخل نطاق ضيق عموماً، إلى درجة أنها تهمل استكشاف الساحة الفكرية العامة التي تحصل داخلها هذه البحوث والكشوف العلمية. ونقصد بالساحة الفكرية العامة تلك التي تشمل العلوم الدقيقة والعلوم الإنسانية في آن معاً، بل حتى الدين والفلسفة، وكل شيء. في القرون الوسطى، لم يكن هناك فصل تعسُّفي بين كلا المجالين، أي مجال العلم ومجال الدين. كانوا يتحدثون آنذاك عن العلوم النقلية أو الدينية مقارنةً مع العلوم العقلية. وكانوا ينتقلون من هذه إلى تلك بشكل طبيعي من دون أن يقيموا الحواجز والحدود الصارمة بينهما كما نفعل نحن المعاصرين اليوم. إن دراسة النظام الفكري لفترة معينة (أو الإبيستميه كما يقول فوكو) تجبرنا على استكشاف علاقات التفاعل المتبادلة والتوترات الصراعية الكائنة بين كلا المجالين الديني والفلسفي

أو العلمي. لماذا؟ لكي نفهم الأسباب التي دفعت بالمرجعيات العقائدية العليا لرجال الدين إلى رفض الكشوف العلمية الحديثة وكذلك رفض النظريات الفلسفية. وهذا الرفض أو موقف الإدانة للعلم الحديث أدى إلى حصول قطيعة بين الجانبين، فانعزل الدين عن العلم، وانعزل العلم عن الدين وحصل الطلاق الكبير في العصر الوضعي الحديث. إن المجابهة الخصبة والضرورية بين العلوم الإنسانية والعلوم الدقيقة توقفت بسبب هذا الفصل التعسفي بين الاختصاصات العلمية. لذا نقول بأن هذه المجابهة أو المقارعة الخصبة بينهما ينبغي أن تستمر من خلال اللجوء إلى تساؤلات علم اجتماع الفشل أو النجاح الخاص بعلم ما أو عمل فكري ما أو مؤلَّف ما في السياقات الإسلامية أو المسيحية أو اليهودية، وذلك منذ أن كان علم اللاهوت قد رُفع إلى مرتبة أمِّ العلوم وأصبحت الفلسفة خادمة له. ومعلوم أن العلوم الرياضية والفيزيائية والطبية كانت إبان العصور الوسطى مستحبَّة أو مقبولة ما دامت لا تحدث احتجاجاً كبيراً على التعاليم الأرثوذكسية لـ «الإيمان» أو نقداً مفتوحاً لها. ولهذا السبب، غالباً ما تصطدم فروع الفكر والمعرفة الفلسفية بالموقف العقائدي المختلف للعقل اللاهوتي. وإذا بريمون لول يمتلك الطموح الكبير للجمع بين كلا المجالَين المتنافسَين، أي مجال الدين ومجال الفلسفة، وذلك باعتماده على العقل المنطقي (اللوغوس) الذي يشمل جميع الاختصاصات التي كانت معروفة في زمنه، أي اللغة والفكر وعلم النحو الخاص بكلتا اللغتين الكبيرتين آنذاك العربية واللاتينية، بالإضافة إلى المنطق الأرسطوطاليسي.

إن التفجيرات الكبرى التي لامثيل لها كضربة ١١ أيلول / سبتمبر وكل ما تلاها من تفاعلات وتفجيرات أخرى أدّت إلى حصول استقطاب عدائي حاد جداً بين قطبَي «الإسلام» و«الغرب». لا ريب في أن هذا الاستقطاب العدائي كان موجوداً سابقاً لكنه لم يصل أبداً إلى مثل هذا الحد من التفاقم الخطر والشيطنة المتبادلة. فوسائل الإعلام الغربية في قسم كبير منها تقدِّم صورة مرعبة عن الإسلام. ووسائل الإعلام العربية، والأصولية تحديداً، تقدِّم صورة شيطانية عن الغرب. ونلاحظ أنه لا التراثات الدينية

التي يرفع المؤمنون التقليديون رايتها، ولا «قيم» الحداثة التي يفتخر بها الغرب العلمي، الديمقراطي، العلماني، قادرة على تجاوز الانسدادات والمآزق الفكرية والروحية والأخلاقية والسياسية للمرحلة التاريخية الحالية التي نعيشها. وأقصد بها المرحلة التي ابتدأت بعد سقوط جدار برلين والمعسكر الشيوعي. من دون أن نسقط في المغالطة التاريخية يمكن القول بأن فكر ريمون لول كان يمتلك ميزة أنه كان يقترح مساراً فكرياً نحو مخرج معقول من هذه الخصومة التاريخية بين الإسلام والمسيحية. والغريب أنه فعل ذلك في وقت كانت فيه حركة استرجاع إسبانيا من أيدي العرب والمسلمين قد بدأت تحقق انتصاراتها الأولية وتقلب موازين القوى لصالح المسيحية ضد الإسلام. فالإسلام كان قد أصبح آنذاك جامداً، نكوصياً، فاقداً لإبداعيته الفكرية والحضارية التي تميّز بها إبان العصر الذهبي. هذا في حين أن المسيحية الأوروبية كانت قد بدأت تستيقظ جدياً وتستلم زمام المبادرة التاريخية. ومع ذلك فقد قدَّم ريمون لول هذا التنازل للعالم الإسلام في حين أنه لم يكن هناك أي شيء يدفعه إلى ذلك. أنا أعي أنني أجازف هنا إذ أقوم بعقد مقارنة بين وضعَين تفصل بينهما سبعة قرون، فريمون لول عاش في القرن الثالث عشر ونحن نعيش في أوائل القرن الحادي والعشرين، وشتَّان ما بينهما. وإذ أقيم هذه المقارنة في ما وراء القرون لتاريخ صراعي معقَّد، فإنني لا أقصد المطابقة التعسفية بين الشخصية الآسرة لأحد الشهود الكبار على مسار الروح البشرية في القرن الثالث عشر، وبين القادة السياسيين الذين يحكموننا اليوم في الغرب الجيوبوليتيكي الذي لا يزال مستمراً منذ مؤتمر يالطا (٤-١١ / ٢ / ١٩٤٥). لكنَّ مثال ريمون لول يتيح لنا التفكير في المشاكل التالية المهملة أو غير المعروفة أو المطموسة قصداً من قبل جميع أطراف التاريخ العام للفكر في الفضاء الجيوبوليتيكي المتوسطي.

على عكس كبار المفكِّرين والأكاديميين المسيحيين المتبحِّرين في العلم في زمنه، راح ريمون لول يكلِّف نفسه مشقَّة تعلُّم العربية، وقد أتقنها إلى درجة أنها أصبحت إحدى أدوات تفكيره وتعبيره. ومن دون أن يدخل في مماحكات جدالية مع اللاهوت

الإسلامي الذي كان قد بدأ يبتعد عن إبداعيته ومناقشاته الكلاسيكية الكبرى، فعل كل ما يستطيع لكي يدشِّن الحوار البنَّاء مع مفكرين مسلمين يقظين نسبياً ومطَّلعين على التطورات الفكرية إلى حد ما. وقد حصلت هذه التبادلات الفكرية والحوارات في مدينة بيجايا في الجزائر ثم في تونس أيضاً. وفي الوقت الذي كان يشاطر فيه أبناء دينه الرغبة التبشيرية لتعريف المسلمين إلى القيم الخاصة بالمسيحية، يبدو أنه كان مسكوناً بالطموح الفكري الهادف إلى قول الحقيقة ضمن حدود «عقل مشترك لدى الجميع». أقصد أنه عقل مشترك لدى الجميع من مسيحيين ومسلمين ويهود. كان يريد أن يوحِّد الجميع على أرضية هذا العقل الواسع في ما وراء تعلُّقهم العاطفي الشديد بأديانهم وفي ما وراء الاختلاف الكبير في طقوسهم وشعائرهم وعقائدهم. ولكي يهرب من ملاحقات الفاتيكان وازعاجاته، غادر ريمون لول روما إلى جنوى حيث ترجم إلى العربية كتاب «الفن المبدع للحقيقة». وعندما وصل إلى تونس في شهر حزيران/ يونيو ١٢٩٣، حاول الدخول في مناقشات مع نظرائه المسلمين «مصرِّحاً بأنه مصمِّم على اعتناق الإسلام إذا ما بدا له أن العقل إلى جانبه»[٤].

كان الباحث الفرنسي المعاصر دومينيك أورفوا قد كرس دراسة أكاديمية لطيفة وممتعة لريمون لول وفكره. وقد اعتمدنا عليها أكثر من مرة أثناء هذا الفصل، وقد ركَّز فيها على فرادة المسار الحياتي والفكري لشخصيته وأعماله. وشدد أورفوا على النقطة الهامة التالية، وهي أن «مؤلفات ريمون لول كانت الوحيدة في الغرب التي طرحت مسألة المجابهة مع نظام آخر من الثقافة والفكر، أي النظام العربي الإسلامي»[٥]. وهنا تكمن فرادته فعلاً بالقياس إلى كل المفكرين المسيحيين المعاصرين له. وعلى الرغم من أنه كان مسكوناً كبقية المسيحيين في عصره بالهمِّ التبشيري، إلا أنه ترك نفسه تنغمس في

---

(٤) دومينيك أورفوا: التفكير في الإسلام، مرجع سابق، ص ٢١٧.

(٥) المرجع نفسه، الصفحة الرابعة من الغلاف.

ثقافة معاصريه المسلمين وأنماط فكرهم. وهكذا دشَّن موقفا فكرياً نادراً في زمنه، أقصد في القرون الوسطى حيث كانت التركيبات العقائدية الدوغمائية للإيمان في النسخ الثلاثة من دين التوحيد تنبذ بعضها بعضاً بشكل قاطع مانع ، وحيث كان أتباع كل دين يعتبرون أنفسهم بمثابة الفرقة الناجية التي اصطفاها الله، وأن بقية الأديان في الضلال. لكنَّ هذا الانفتاح لم يمنع سوء تفهُّم لموقفه سواء في بيجايا أو في تونس، ولم يمنع حصول مواقف عدائية ضده. نحن فعلاً في خضم العصور الوسطى هنا، بمعنى أن فكرة «الدين الحق» الوحيد كانت تهيمن على العقول من دون أي قيد أو شرط وكانت تحدُّ من حرية الفكر والمعرفة. كان الناس في ذلك الزمان عاجزين عن قبول الفكرة التالية: قد توجد عدة أديان صحيحة، لا دين واحد فقط. كان ذلك يشكِّل اللامفكَّر فيه أو المستحيل التفكير فيه بالنسبة لأناس العصور الوسطى.

ينبغي العلم أن الخطاب المتمحور حول حوض البحر الأبيض المتوسط يواجه غالباً بعض الأفكار المتناقضة أو التناقضية. منذ أكثر من عشر سنوات وهم يقولون لنا بأن حاضر مختلف الحضارات أو الثقافات ومستقبلها محكومان إجبارياً بصراع حتمي. انظر كتاب صموئيل هانتنغتون: «صدام الحضارات وإعادة تشكيل النظام العالمي الجديد». لقد ساهم هذا الكتاب، ليس في نشر هذه الفكرة الصراعية في بعض الأوساط الثقافية فحسب، بل أيضاً في جعل بعض كبار قادة العالم يعتنقونها، لا القادة الأميركان وحدهم. والواقع أن الحالة الصراعية المندلعة في عصرنا الراهن بين الإسلام والغرب ساهمت، إن لم يكن في تقديم البرهان الذي لا يدحض على صحة هذه النظرية، فعلى الأقل في تقديم المثال والذريعة.

هذا من جهة، لكننا نجد من جهة أخرى أن العديد من المواقف والمفاهيم تنهض لكي تعارض أطروحة صدام الحضارات. فالكثيرون يتحدثون عن اللقاء والتجاور والشراكة والتعايش بين الحضارات وليس عن صدامها بالضرورة. بل إن الأمر وصل

برئيس الحكومة الإسبانية زاباتيرو إلى حد تشكيل «تحالف الحضارات» بدلاً من صراعها أو صدامها. لكن البعض رأى في هذا الشيء موقفاً طوباوياً أو ديماغوجياً لا يستند إلى أي أساس في الواقع، وهو بالتالي غير واقعي ولا يمكن تنفيذه عملياً، في الحالة الراهنة للأمور على الأقل. أما المبادرة التي اتخذتها منطقة «لاتيوم»، فقد اشتملت على تنظيم عدة أحداث ومهرجانات ثقافية بين ٥ و٣٠ حزيران / يونيو ٢٠٠٧، ومن بينها منح جائزة متوسطية للمبدعين. وضمن هذا الإطار، كُلِّفنا بمسؤولية تنظيم مؤتمرَين كبيرَين لا مؤتمر واحد. الأول دُعي إليه جميع المثقفين المشاركين هنا، وقد انعقد في روما بين ١٩ و٢٠ حزيران / يونيو. أما الثاني، فقد دار حول موضوع: «مرافئ المتوسط»، وعُقد في سيفيتافيشيا، المدينة الإيطالية الشاطئية الهامة جداً في المنطقة المذكورة والتابعة لإقليم روما.

نحو تاريخ متضامن لشعوب وثقافات حوض المتوسط

كثيرة هي الموضوعات والشعارات التي تطرح الآن في كافة الملتقيات والمؤتمرات. نذكر من بينها: صدام الحضارات، تحالف الحضارات، الحوار بين الثقافات، الحوار بين الأديان، إسهام الحضارة العربية الإسلامية في تشكيل الثقافة الأوروبية، مديونية أوروبا للعلم العربي، الإسلام المعتدل ضد الإرهاب الدولي المتطرف، الخ. لكن هذه العناوين والمانشيتات العريضة أصبحت كالطقوس المملَّة لكثرة تكرارها واجترارها في جميع الملتقيات الدولية. لقد تحولت إلى شعارات من دون أي نتيجة محسوسة على أرض الواقع، ذلك أنه في موازاة التحركات المستمرة للعلماء والبحاثة الأكاديميين والمثقفين والخبراء عبر القارات والعالم كله، نلاحظ ظاهرة معاكسة ألا وهي: الانتكاسة والتقهقر بشكل لا يقاوم في ما يخص العلاقات بين الطرفين. وهو تقهقر يؤدي إلى شيوع نزعة التعصب الوحشية المتطرفة في مختلف المذاهب الفكرية وشتى الثقافات والأديان. نقول ذلك على الرغم من أن هذه الثقافات والأديان ما تنفك تعظ وتبشِّر بكل

تقى وورع بالسلام والتسامح والتصالح، بل حتى بحب الآخر! لكن مجريات الأمور على أرض الواقع مختلفة تماماً. ونلاحظ أن الشخصيات الأوروبية الكبرى من أمثال طوني بلير وجان بيار شوفنمان ونيكولا ساركوزي يبحثون بأي شكل عن ملاقاة شيخ الأزهر والاجتماع به لكي يعلنوا عن احترامهم الكبير للإسلام «الصحيح» والعظيم على مدار التاريخ. ولكن أي محصلة ختامية يمكن أن نستنتجها من عملية مؤتمر برشلونة للتقارب الأوروبي-العربي؟ (دُشِّنت عام ١٩٩٥). ماذا أفادت يا ترى؟ إذا ما نظرنا إلى الأمور من أفق ٢٠٠٧ نجد أن النتيجة حتى الآن مخيبة للآمال، فلم يتحقق أي شيء إيجابي يُذكر اللهمَّ إلا الإعلانات والشعارات والوعود الطيبة. نقول ذلك ونحن نفكر بالأحداث المأساوية التي حصلت في فلسطين والعراق وبيروت وسوريا. لا ريب في أن المغرب الكبير يبدو هادئاً الان، ولكن من يعلم ماذا سيحصل في المستقبل؟ ولذا نقول بأن إقامة تقييم نقدي للتصرفات السياسية المتَّبعة منذ الاستقلال أصبحت ضرورية لكي نبلور فكراً جديداً وننخرط في سياسة تحريرية لكل الشعوب وكل الذاكرات الجماعية المعروفة أو المجهولة، والعائشة في كل الفضاء المغاربي.

ينبغي أيضاً أن نقيم محصِّلة ختامية نقدية ذاتية تتقاطع مع الأولى وتخصُّ هذه المرة كل دولة أوروبية على حدة، وكل الاتحاد الأوروبي بشكل عام بصفته فاعلاً جديداً في التاريخ داخل الفضاء التاريخي والجيوبوليتيكي المتوسطي. إن الانخراط في هذا النقد الذاتي المتقاطع ينبغي أن يحصل خصوصاً بين الدول التي تعيش حالة حرب علنية أو ضمنية في ما بينها. وهذا النقد الذاتي الصريح والراديكالي لتجربة الماضي هو الشرط الضروري الذي لا بد منه لكي ننتقل إلى سياسة أخرى في المنطقة: سياسة تحريرية أو محرِّرة للجميع. أما الشرط الثاني للخروج من المأزق فيكمن في إشراك الولايات المتحدة في هذه الحركة العامة المتجهة نحو توليد تاريخ متضامن بين الشعوب والثقافات و«الرأسمالات الرمزية» التي أصبحت مهجورة، لا وارث لها في كل الفضاء المتوسطي. في كتابي «من مانهاتن إلى بغداد»، وفي كتبي وبحوثي الأخرى العديدة،

كنت قد رسمت الخطوط العريضة والبرامج المحسوسة من أجل التسريع بحلول عهد هذا المسار الطويل لكل الشعوب المتصارعة مع بعضها البعض قديماً وحديثاً في حوض المتوسط. لقد حاولتُ بلورة طرق للخروج من المأزق والتقريب بين هذه الشعوب جميعاً من أجل طي صفحة الماضي وفتح صفحة جديدة في العلاقات بين الضفَّتين. وقلت بأن الحل لن يكون ناجعاً إلا إذا كان التشخيص راديكالياً، أي يذهب إلى أصول المرض والمشكل والصراع. ينبغي أن نعود إلى أوائل النزاع الذي حصل بين أتباع يسوع اليهودي من جهة، ويهود الرفض من جهة أخرى: أقصد اليهود الذين رفضوا رسالته أو دعوته. كما ينبغي أن نعود إلى النزاع الذي اندلع بين الأنصار الأوائل لمحمد من جهة، ولمعارضي دعوته من جهة أخرى، وقد كانوا من اليهود والمسيحيين في الماضي، إضافة إلى العرب الوثنيين أو المُشركين، وهم في الغالب متحالفون الآن في ما بينهم تحت راية الغرب أو العقيدة اليهودية-المسيحية.

إن مجرد ذكر أسماء هؤلاء المتصارعين على هذا النحو، أكانوا دينيين أم دنيويين علمانيين، يحيلنا إلى مهام لم تُحدَّد حتى الآن بصفتها موضوعات للدراسة ذات أولوية مطلقة. إن الدراسة التاريخية والعلمية لا اللاهوتية لها تشكل ضرورة مُلزمة من أجل الخروج من السياجات الدوغمائية المغلقة السائدة في الأديان التوحيدية الثلاثة، وهي سياجات أو سجون عقائدية دوغمائية موروثة عن القرون الوسطى. ولكي نفتح ثغرة في جدار التاريخ المسدود من أجل الخروج من هذه الانغلاقات اللاهوتية، لا بد من تفكيك هذه السياجات الدوغمائية التي تتخذ طابع القداسة لدى أتباع كل دين. لنحاول الآن أن نحدد بشكل أفضل أسماء المتخاصمين بالأمس واليوم.

كان المؤرخ المعروف بول فيني قد نشر مؤخراً كتاباً هاماً بعنوان: «عندما أصبح عالمنا مسيحياً» (٣١٢-٣٩٤)[٦]، وفيه يتحدث عن الأزمنة «السعيدة» للحياة الرومانية

(6) Paul Veyne, *Quand notre monde est devenu chrétien*, Albin Michel, Paris 2007.

في حوض البحر الأبيض المتوسط وفي ظل السلام الروماني، أي هيمنة الإمبراطورية الرومانية على المنطقة كلها. بعدئذ ظهرت المسيحية وانتشرت بدءاً من عام ٣١٢ ميلادية على مدار المتوسط كله، ثم تغلغلت عميقاً في الأراضي والبلدان، وأصبحت هي العقيدة المهيمنة على المنطقة كلها: أي على أفريقيا الشمالية والشرق الأوسط وتركيا وأوروبا. كل هذه المناطق الشاسعة الواسعة اعتنقت المسيحية ومارستها من خلال اللغة والثقافة اللاتينية. ينبغي العلم أن الكنيسة المدعوة بكنيسة أفريقيا كانت قد شهدت ظهور شخصيات فكرية ودينية كبرى من أمثال القديس أغسطينوس، وترتوليان، وسان سيبريان، الخ. ولكن بين عامي ٦٣٢ و٧٣٢ ظهر منافس غير متوقع على الإطلاق هو الإسلام، وفرض نسخة أخرى من النبوة أو دين التوحيد، وهي نسخة أكثر انخراطاً في المجال السياسي من المسيحية، وأكثر هجومية أو مماحكة جدالية منها في المجال الديني العقائدي. لكنه كان يشاطر المسيحية رغبتها في استئصال الوثنية أو ما يدعوه القرآن بالشرك والمُشركين استئصالاً كاملاً. وقد وصل الأمر بالمؤرخ البلجيكي المعروف هنري بيرين إلى حدِّ الحديث عن حصول شرخ أو تمزُّق في السلام الروماني بسبب ظهور الإسلام. وقد أصاب هذا الشرخ كل حوض البحر الأبيض المتوسط. من المعلوم أن فكرة إعادة الوحدة الدينية إلى الفضاء المتوسطي المسيحي واللاتيني كانت قد خيمت على عقلية الكنيسة الكاثوليكية والبروتستانتية أثناء الهيمنة الاستعمارية على مختلف البلدان التي اعتنقت الإسلام بين عامَي ٦٤٠ و١٤٩٢. ولهذا كثُرت البعثات التبشيرية في ذلك الزمان، ولكن من دون نجاح يُذكر. لقد توهموا أن بإمكانهم إعادة الوحدة إليه من جديد عن طريق نشر المسيحية في الجهة الأخرى أيضاً وتهميش الإسلام، إن لم يكن القضاء عليه. ولكن عبثاً، فمحاولتهم باءت بالفشل. إن الطرد المباغت والفج لليهود والمسيحيين من إسبانيا بين عامي ١٤٩٢ و١٥٢٠ شكَّل لحظة مؤلمة بالنسبة للمهزومين ونعمة إلهية بالنسبة للمنتصرين الذين لم يكتفوا باسترجاع إسبانيا من أعداء الأمس، بل لاحقوهم إلى ديارهم الأصلية واستعمروهم طيلة القرن التاسع عشر حتى منتصف

القرن العشرين. وحركة الفتوحات هذه لا تزال مستمرة حتى اليوم من قبل مفتوحي الأمس عن طريق التوسع الغربي في أرض الإسلام بأشكال شتى وبوسائل تكنولوجية وعسكرية أخطر وأضخم بكثير مما كان عليه الحال إبان القرون الوسطى.

كنت قد أشرفت على إصدار كتاب كبير تحت عنوان «تاريخ الإسلام والمسلمين في فرنسا منذ العصور الوسطى وحتى يومنا هذا»، منشورات ألبان ميشال [٧] ٢٠٠٦. وقد فعلت ذلك مع فريق كبير من الباحثين والمؤرخين الاختصاصيين لكي نُلقي الأضواء الساطعة على التاريخ المعقد لمنطقة حوض البحر الأبيض المتوسط من كلا جانبيها الشمالي والجنوبي أو الغربي والشرقي، أي من كلتا الضفَّتين. كما فعلنا ذلك لكي ندرس بدقة علاقات النبذ المتبادل الذي حصل بين عالم الإسلام وعالم المسيحية أولاً، ثم مع أوروبا الرأسمالية والعلمانية والصناعية والتكنولوجية ثانياً. ومعلوم أن بنت أوروبا، أي أميركا، حلَّت محلَّ أمها في مواجهة العالم العربي والإسلامي بعد الحرب العالمية الثانية. وعلى الرغم من أن الكنيسة الكاثوليكية عارضت بعنف الحداثة الفكرية والعلمية الصاعدة في ما يخص بعض النقاط الحاسمة، إلا أنها استفادت من التفوُّق الأوروبي الحديث مادياً واقتصادياً وإدارياً لكي ترسل بعثاتها التبشيرية إلى أرض الإسلام إبان المرحلة الكولونيالية. وقد التحقت بها الكنائس البروتستانتية في هذا المضمار.

في الواقع، إن ما أدعوه بالتاريخ النقدي الاسترجاعي العميق للفضاء المتوسطي لم يُكتب حتى الآن. وهذا التاريخ بالذات يتركز على رهانات الحقيقة، والمشروعية، والقيم، والثقافة الإنسانية، ووظائف العقل وأنماط ممارسته لدوره، والرؤيا الأنتربولوجية الفلسفية للوضع البشري. بمعنى أن هذا البحث الجديد المبتكَر يتركز على التاريخ العميق لا التاريخ السطحي، كما لا يزال المؤرخون يفعلون حتى اليوم. ونقصد بالتاريخ

---

(7) M. Arkoun, *Histoire de l'Islam et des Musulmans en France du Moyen Age à nos jours*, Albin Michel, Paris 2006.

السطحي هنا كتابة التاريخ على الطريقة السردية الوصفية الخطية الأحادية الجانب عموماً، والمتحيِّزة، وحتى الكاريكاتورية. وهذه المنهجية التقليدية هي التي هيمنت على علم التاريخ حتى ظهور مدرسة الحوليات الفرنسية وكبار المؤرخين من أمثال لوسيان فيفر ومارك بلوك وفيرنان بروديل وجورج دوبي وجاك لوغوف الخ. وبالتالي، إن التاريخ الحقيقي العميق لمنطقة المتوسط لا يزال ينتظر من يكتبه. ولا نزال ننتظره بفارغ الصبر لأنه هو وحده القادر على أن يعدِّل في العمق تلك النظرة الأسطورية الإيديولوجية المهيمنة على العقليات في هذه الجهة أو تلك، وإن بنسب متفاوتة. ومعلوم أن كتابة التاريخ من وجهة نظر طائفية أو قومية هي التي أدت إلى ترسُّخ هذه النظرة الأسطورية الإيديولوجية التي ترفع من شأن الذات وتحط من شأن الآخرين، إن لم تكن تحتقرهم وتنبذهم. إن كتابة التاريخ على الطريقة الأسطورية الإيديولوجية السابقة تهدف إلى تأبيد تلك النظرة التبجيلية القديمة لكل فئة أو ذاكرة جماعية أو طائفة دينية قدَّست نفسها بنفسها ونجَّست سواها داخل إطار السياج الدوغمائي المغلق لتصوراتها التمجيدية والتعظيمية لذاتها. ويمكن أن نقول الشيء نفسه عن الدولة القومية الحديثة التي كتبت التاريخ بطريقة تمجيدية للقومية الفرنسية أو الألمانية الخ. كان جان دانييل قد ألَّف كتاباً جميلاً، شجاعاً، تحريرياً، بعنوان «السجن اليهودي»[8]، ينتقد فيه انغلاق اليهود على أنفسهم داخل الأساطير اللاهوتية القديمة. ويمكن أن نؤلف على منواله كتباً بعناوين مثل: السجن الإسلامي، والسجن الكاثوليكي، والسجن الأرثوذكسي، والسجن البروتستانتي، والسجن الإلحادي، والعلمانوي المتطرف لا العلماني المنفتح الخ. جميعنا مسجونون داخل طوائفنا واعتقاداتنا ويقينياتنا المطلقة التي تمجِّد الذات وتبجِّلها وتعتبرها حقيقة مطلقة، في الوقت الذي تحتقر فيه عقائد الآخرين وتعتبرها محرَّفة أو مزيَّفة أو باطلة. هذا وقد انتشرت السجون وكثرت تحت أسماء متنوعة ومعظَّمة كالكنائس والمساجد والبيعات اليهودية واليمين واليسار والشيوعية والاشتراكية والليبرالية الخ.

(8) Jean Daniel, *La prison juive*. Odile Jacob, Paris 2005.

وهذا الانتشار ناتج من الجوانب السلبية غير المتوقعة لدولة القانون الديمقراطية التي تخلّت عن واجبها الدستوري في دعم السياسة الصحية للعقل، وهي سياسة ضرورية تماماً كتلك المتبعة للاهتمام بصحّة الأجساد.

في القرن الثالث عشر، كانت مدينتا ماجورقة وبيجايا في إسبانيا والجزائر الواقعتان في المجالَين المسيحي والإسلامي تنتميان إلى سلالتين متحررتين من هيمنة العواصم السلطوية الكبرى على القارة. وكانتا تمثلان مركزَين من مراكز المعرفة والحياة الاقتصادية في المنطقة الغربية من حوض البحر الأبيض المتوسط. وكان ريمون لول ابن أحد المستوطنين الكاتالانيين. فقد وُلد في بالما الماجورقية بعد فتحها عام ١٢٣٠ من قبل المسلمين، ولهذا أصبح النموذج الأعلى للعلم والمناقشة المتعددة الثقافات والأديان واللغات. لقد أصبح على نقطة تقاطع المسيحية والإسلام، واللغة اللاتينية واللغة العربية، والثقافة الأوروبية والثقافة العربية الإسلامية. من هنا أهميته وخصوبة تجربته المتشعّبة. ولذلك هو يعنينا الآن لكي نستخلص من تجربته الدروس والعبر. وهكذا نقرأ الحاضر على ضوء الماضي والماضي على ضوء الحاضر ونصبح على هدى من أمرنا.

ينبغي العلم أنه في ما يخص تجربة ريمون لول، لم يكن الحوار يتمثل فقط في تبادل المواقع وتحديد نقاط التشابه والاختلاف بين كلا الدينَين، بل كان يتمثل أيضاً في مجابهة إبستمولوجية، أي معرفية عميقة، يمكننا من خلالها أن نتقدم في الاستكشاف المعرفي الذي يغيّر تاريخ الفكر. فبما أنه كان يعرف الفكر الإسلامي جيداً، وعلى الرغم من اهتماماته التبشيرية، إلا أنه كان يعرف كيف يستخدم، بكل دقة ومهارة خاصة، تلك الأدوات الفكرية المتوافرة في العربية واللاتينية من أجل تدشين صيغة جديدة للحوار الذي يتجاوز الأهداف التبشيرية. إن المؤلَّف الذي نشره بعنوان «كتاب الوثني المُشرك والحكماء الثلاثة» يجسد إرادة الحوار هذه واحترامه لحرية القرار الشخصي لكل واحد أو لكل طرف من الأطراف المتنافسة، أي اليهودية والمسيحية والإسلامية.

ينبغي العلم أن الفكر الإسلامي كان قد أثَّر على ريمون لول، وبخاصة من خلال فكر الفارابي ولكن أيضاً فكر ابن سينا وابن سبعين. كان ريمون لول مرتبطاً بتيار الأفلاطونية الجديدة أكثر مما كان مرتبطاً بتيار المدرسانية السكولائية الرائج في جامعة باريس آنذاك، والذي ساهم ابن رشد في تشكيله. ولهذا السبب يبدو لنا فكر ريمون لول المهرطق أو الخارج على الأرثوذكسية مهماً ولافتاً. لماذا؟ لأن التركيبة التي تُميِّز أعماله وفكره، على الرغم من أنها كانت أقل تماسكاً من الفكر السكولائي، أثَّرت على عصر النهضة وقدَّمت الخطوط الفكرية لمفكرين كبار من أمثال نيقولا دو كيوزا ولايبنتز، وذلك عن طريق الجمع بين الرياضيات والميتافيزيقا. ينبغي العلم أن التفتح العلمي الإسلامي كان قوياً جداً ومتعدد الجوانب في تلك الفترة. وقد أغنى مواد شديدة التنوع كالطب والهندسة والفلك والميكانيكا، أو علم الحيل كما كانوا يقولون في العصر الكلاسيكي. ومعلوم أن العرب كانوا قد خلقوا في تلك الفترة علمين جديدين هما علم الجبر وعلم حساب المثلثات. كما أولوا للكواكب والنجوم أهمية حاسمة، وبالتالي ساهموا بشكل من الأشكال في تطوير علم الخرائط.

إن أهمية هذه الروزنامة داخل إطار حوار الثقافات واضحة جداً ومؤكدة؛ إنها تشكل جزءاً هاماً وضرورياً من عملية برشلونة. إن المؤتمرات والمعارض الأوروبية المتوسطية أدت إلى كتابة تقارير عامة تقدِّم صورة نوعية وإحصائية عن التراثات المادية واللامادية لشعوب البحر الأبيض المتوسط. كما أن هذه التقارير التفصيلية شخَّصت الحاجيات الأكثر إلحاحاً من أجل بلورة خطط واقعية للتطور، أي خطط يمكن تنفيذها عملياً. ومؤخراً، قدَّمت لنا مقترحات متنوعة. وهي تؤثر إيجابياً على التبادلات الثقافية في حوض المتوسط كما على التعارف المتبادل بين الطرفَين الأوروبي والعربي الإسلامي. نقول ذلك ونحن نفكر بذلك المقترح الذي ينصح بتبادل الطلبة الجامعيين والفنانين بين كلتا الجهتين لكي يتعرفوا على بعضهم البعض ويتبادلوا تجاربهم وخبراتهم. نقول ذلك ونحن نفكر أيضاً بذلك المقترح الذي يقضي بتقوية برنامج «ميدا» من أجل تدريب

الأطر والكوادر. كما نفكر ببرامج التطوير التكنولوجي، وبإقامة شبكات الاتصال بين المعاهد والجامعات من أجل تطوير البحث في مجال العلوم الإنسانية، ونفكر بدور الإنترنت وأهميته. تضاف إلى ذلك كله المقترحات ذات الجوهر السياسي ذات الدلالة الرمزية القوية، نذكر من بينها ذلك المقترح القاضي بتشكيل فريق العلماء الكبار من أجل مكافحة الأفكار السلبية المسبقة والكليشيهات السائدة عن العرب والإسلام في الجهة الأوروبية، أو عن الغربيين عموماً في الجهة العربية والإسلامية، وهي كليشيهات تشوِّه صورة الآخر لدى كلا الطرفين. إن هذا المقترح يهدف إلى تصحيح صورة الآخر عن طريق تشكيل معرفة أكثر صحَّة عنه. إنه يهدف إلى تشكيل معرفة مشتركة أفضل بين الثقافات المختلفة. كما ينبغي أن نُشيد بذلك المقترح الذي أوصى بتشكيل مؤسسة «أنَّا ليندا» من أجل الحوار بين الثقافات. وينبغي أن نشيد بالمقترح القاضي بتأسيس مؤتمر التحالف بين الحضارات. كل هذه المقترحات تستحق التنويه وتساهم إذا ما نفِّذت بشكل صحيح في تحقيق التقارب والتعاون المثمر بين مختلف شعوب حوض البحر الأبيض المتوسط.

وبهذا المعنى، سيكون من المفيد الاطلاع على بعض الدراسات العلمية التي كان العالم الإسلامي ينتجها في عصر ريمون لول. وسيكون من المفيد أيضاً القيام بترجمات عديدة للتعرف إلى ثقافة العالم العربي والإسلامي آنذاك، ثم للتعرف إلى بعض عناصر النظام الفكري الذي شكَّله ريمون لول. ومعلوم أنه شكَّله عن طريق استخدام فكر واسع متعدد الثقافات والمشارب. وعن طريق المزج بين هذه العناصر المختلفة من عربية ولاتينية أو إسلامية ومسيحية استطاع أن يشكِّل نظامه الفكري في القرن الثالث عشر بطريقة ابتكارية. وهذا النظام الفكري يمكنه أن يغذِّي تفكيرنا حتى اليوم على ضوء مناظرة بيجايا الشهيرة بين ريمون لول والمفكرين المسلمين.

الفصل الثالث

الوسطاء الثقافيون الثلاثة:
ابن رشد، ابن ميمون، توما الأكويني

كلما أصبحت مجتمعاتنا مهدَّدة بالعنف وظواهر النبذ والاستبعاد والتهميش والفقر والتعصب الطائفي، كلما رحنا نبحث عن الحماية والاستلهام والخلاص في الماضي البعيد الذي اعتقدنا أننا قد تجاوزناه بعدما اتَّبعنا النماذج المدعوة حديثة من تاريخنا. عندئذ نلجأ في الغالب إلى ذلك النموذج التعايشي الذي حصل إبان عهد الأندلس الإسلامية فنرمي بأنفسنا في أحضانه. فكثيراً ما نستشهد بهذا النموذج وكأنه باراديم أعظم على حسن التفاعل والتفاهم بين الأديان الثلاثة، أي بين المسلمين والمسيحيين واليهود. (المقصود بالباراديم النموذج الأعلى الذي يُقتدى). كلنا يعلم أن الإسبان الكاثوليك الذين طردوا اليهود والمسلمين بكل الحماسة الاندفاعية والدينية التقوية لمحاكم التفتيش من إسبانيا قد فعلوا بعدئذ كل ما يستطيعون لمحو آثار «الهيمنة» الإسلامية المعتبَرة نجسة من وجهة نظرهم: بالمعنى الديني لمفهوم طاهر / نجس. من المعلوم أن قصر الحمراء في غرناطة يُعتبر أحد روائع الفن المعماري والثقافي في آن معاً. ولكن بما أنه إسلامي، فإن الإسبان بعد سقوط الأندلس هجروه وأهملوه زمناً طويلاً، بل تركوه للغجر لكي يحتلُّوه ويفعلوا به ما يشاؤون، وذلك قبل أن يرمِّموه مؤخراً ويقدِّموه كتحفة يهرع السياح لرؤيتها والاستمتاع بها. وبهذا الصدد أريد أن أقول بأن الحنين

إلى الأندلس أصبح لدى العديد من الكتَّاب والفنانين والمؤرخين والسياسيين والمثقفين عموماً يشبه الحنين إلى الفردوس المفقود. لقد تحولت الأندلس إلى أسطورة. وفي رأيي الشخصي، إن هذا الحنين أصبح مشبوهاً بدوافعه وتجلياته وأهدافه. إنه لا يقل شبهة وخطورة عن ذلك الحقد الطائفي الذي يصدمنا الآن نحن المحدثين والذي يفصل بين الطوائف الكبرى الثلاثة للأديان التوحيدية، أي بين اليهود والمسيحيين والمسلمين. ينبغي أن نعترف بالحقيقة لا أن نجامل بعضنا بعضاً أو نكذب على بعضنا البعض إلى ما لا نهاية. ينبغي العلم أن علاقتي بالعصور الوسطى عموماً هي علاقة الباحث-المفكر الذي يريد أن يتوصل إلى الحقيقة التاريخية لتلك الفترة المؤثِّرة من التاريخ العام للفكر الذي ساد في حوض البحر الأبيض المتوسط.

ماذا يعني كل ذلك؟ يعني أنني لا أنتسب إلى ذلك التقريظ الحنيني الجارف والغنائي والتبجيلي لعصر الأندلس، ولا أريد أن أجعل منه أسطورة، على عكس الكثيرين. فهو لم يكن مثالياً إلى الحد الذي نتصوره، ولم يكن خالياً من النواقص والعيوب والمشاكل والنزاعات بين أتباع الأديان الثلاثة. وعلى الرغم من اعترافي بعظمة الحضارة العربية الإسلامية الكلاسيكية، لا أريد السقوط في النزعة التبجيلية المبالغ فيها لما يدعوه العرب عموماً بالتراث أو بالعصر الذهبي للتراث العربي الإسلامي. ولكن في الوقت ذاته، لا أوافق على رفض هذا التراث ورميه في سلة المهملات من قبل أوروبا المسيحية أولاً فالعلمانية ثانياً، وذلك انتهاءً بالصدامات الحاصلة بين «الإسلام» وأوروبا والغرب. إنما ينبغي أن ننظر إلى الأمور نظرة موضوعية هادئة قدر الإمكان من دون مبالغات أو تهويلات، ولكن أيضاً من دون إنكار أو اجحاف بحق أحد. بعض الكتَّاب الغربيين يلحُّون على أهمية العطاء الثقافي والعلمي الذي قدَّمه العرب المسلمون إلى أوروبا اللاتينية-المسيحية في القرون الوسطى. لكنَّ البعض الآخر يفعل العكس وينكر أن تكون أوروبا مَدينة لأحد في نهضتها آنذاك. بمعنى آخر، إنهم يقلِّلون من شأن العطاء العربي إلى أقصى الحدود، أو حتى يحذفونه كلياً. ففي رأيهم أن

أوروبا نهضت بإمكانياتها الخاصة ولم تكن بحاجة إلى العرب لكي تتصل بمعين التراث الإغريقي-اللاتيني وتنهل منه وتبني نهضتها المقبلة. وبالتالي، فهم يُنكرون بشدة أية مديونية ثقافية لأوروبا تجاه العرب أو المسلمين. في محاضرته الشهيرة في راتسبونغ، والتي أقامت الدنيا ولم تقعدها، خطا البابا خطوة في هذا الاتجاه. لكن الشخص الذي أشعل المماحكة التحريفية المتكررة أكثر من غيره وأنكر على العرب أي فضل في نهضة أوروبا هو الباحث الفرنسي سيلفان غونغهايم، وذلك من خلال كتابه «أرسطو في جبل السان ميشيل»[1]. لقد رفضتُ شخصياً أن أنخرط في هذه المناقشة المزيفة عندما دُعيتُ إليها، أو هم حاولوا جرِّي إليها. لماذا؟ لأن هدفي الأساسي بصفتي مؤرخاً للفكر الإسلامي يكمن في تجديد دراسة تاريخه وإنجازاته بغية موضعتهما داخل سياق التاريخ الأكثر اتساعاً ودلالةً للفكر العام الذي نشأ وترعرع في الفضاء الجغرافي التاريخي لحوض البحر الأبيض المتوسط. ولكنني أرفض في الوقت نفسه مواقف برنار لويس التي عبَّر عنها مجدداً بعد إحداث ١١ أيلول / سبتمبر عندما نشر كتابه: أين تكمن العلّة أو أين يكمن الخطأ؟ بمعنى: أين يكمن الخلل في الحضارة الإسلامية والذي أدى إلى ارتكاب مثل هذه التفجيرات الهائلة؟ لا ريب في أنه ينبغي طرح هذا السؤال ولكن دون أن يكون جوابنا هو الجواب الذي أعطاه برنار لويس. ينبغي أن نطرحه على النحو التالي: ما هو الخلل الذي طرأ على الحضارة العربية-الإيرانية-التركية-الإسلامية إلى درجة أنه أدى إلى ارتكاب عنف تدميري لها وللبشرية ككل؟

كنت قد قدَّمت أمثلة عديدة لكي أوضح رؤيتي للأمور وممارستي البحثية الهادفة إلى بلورة تاريخ منفتح للفكر داخل الفضاء التاريخي المتوسطي المعاد ترميمه وتوحيده بعد تشظِّيه وانقساماته وحزازاته. إنني أريد تضييق الشقّ بين الأطراف المتصارعة بأي شكل كان. أريد الإصلاح والوفاق وإزالة سوء التفاهمات والعداوات بقدر الإمكان.

---

(1) Sylvain Gonguenheim, *Les racines grecques de l'Europe chrétienne*, Seuil, Paris 2008.

هذه هي منهجيتي الفكرية. وضمن هذا المنظور الواسع، أريد العودة إلى ثلاثة مفكرين كبار يمثّلون تمثيلاً عالياً وكبيراً الأديان التوحيدية الثلاثة. أعود إليهم لكي أفتح ورشة ضخمة للبحث العلمي والاستعادة النقدية الراديكالية لمغامرات العقل في منطقة خصبة جداً في جميع مجالات الإبداع البشري: أقصد منطقة حوض البحر الأبيض المتوسط. أريد أن أتحدث هنا عن ابن رشد، وموسى بن ميمون، وتوما الأكويني، ذلك أن أعمال هؤلاء المفكرين الثلاثة تمكّننا من القيام بالمسارات التالية:

أولاً: إنها تتيح لنا أن نفهم كيفية اشتغال العقل داخل فضاء فكري يشمل ما كنت قد دعوته بالفضاء الجغرافي التاريخي المتوسطي الممتد من إيران إلى أوروبا مع الاشتمال على أفريقيا الشمالية وتركيا الحالية.

ثانياً: تتيح لنا مؤلفات هؤلاء المفكرين الثلاثة الكبار أن نفهم كيف حصلت عملية التداخل أو التفاعل المفهومي والإبستمولوجي بين نصوص الفكر الإغريقي من جهة، ونصوص الاعتقاد الإيماني التوحيدي بنسخه الثلاثة من جهة أخرى، أي اليهودية والمسيحية والإسلامية. كيف حصلت عملية التوفيق بين الفلسفة الإغريقية والديانة التوحيدية، أي بين العقل والدين.

ثالثاً: ينبغي أن ندرس أسباب فشل أو نجاح هؤلاء المفكرين داخل أديانهم الثلاثة. وهذا ما دعوته بعلم اجتماع الفشل أو النجاح لفكرٍ ما في بيئة ما وزمن ما. المقصود دراسة العوامل الاجتماعية والسياسية والاقتصادية التي تؤدي إلى نجاح فكر ما وانتشاره في المجتمع، أو على العكس فشله وانحساره، وربما موته وانقراضه. إن هذه الدراسة لمؤلفات المفكرين الثلاثة تقدِّم لنا صورة عن النظرة الشمولية التي يلقيها الإنسان على وضعه البشري، بل تؤسس حتى هذا الوضع إلى حد كبير.

رابعاً: انطلاقاً من هذه الدراسة، سندرك بشكل أفضل ضرورة الخروج من التواريخ الأسطورية-التاريخية المتعصبة دينياً أو قومياً. المقصود بذلك هو الخروج

من كتب التاريخ القديمة التي كرّست صورة رائعة عن ديننا وقوميتنا وصورة منفِّرة كريهة عن أديان الآخرين. بمعنى آخر، إن الهدف النهائي هو الخروج من الانغلاقات التراثية المزمنة لدى الأديان الثلاثة والقضاء على العصبيات الطائفية والقومية العنصرية إذا أمكن.

إن هذه الأشكلة لتاريخ الفكر، أقصد أن هذه الطريقة النقدية في دراسة تاريخ الفكر انقلابية وثورية وتفجيرية للأطر العقائدية الموروثة والتراثية القديمة من دون شك. ولكن ليُفهم كلامي جيداً هنا: أنا لا أقول بأن الحل موجود لدى هؤلاء المفكرين الثلاثة الذين ينتمون إلى الماضي البعيد في نهاية المطاف. إنهم، على الرغم من عظمتهم، ينتمون إلى العصور الوسطى في نهاية المطاف. وبالتالي، أنا لا أعود إليهم لكي أبعث من جديد المضامين المعرفية والاستراتيجيات التفسيرية لهؤلاء المفكرين الثلاثة. كما لا أعود إليهم لكي أعيد تعاليمهم الروحية والأخلاقية إلى عصرنا من أجل فرضها عليه. وعندما أقول عصرنا، أقصد فترتنا الحالية التي انتصر فيها الفكر الاستهلاكي: أقصد الفكر الذي سرعان ما يُرمى بمجرد أن يُستهلك كما تُستهلك السلع المادية. إنه عصرنا الذي تهيمن عليه إرادات القوة السياسية والتكنولوجية المتنافسة على اقتسام ثروات العالم بشراهة. في مثل هذا الجو، إن الواجب المُلقى على كاهل المؤرخ يكمن في ما يلي: أن يدرس بشكل موضوعي دقيق وصارم إلى أقصى حد ممكن شروط ممارسة أنظمة الفكر والاعتقاد واللااعتقاد وكيفية انتشارها وتطبيقها عملياً داخل الفضاء العقلي القروسطي. لماذا نريد العودة إلى الماضي البعيد ودراسة أنظمة الفكر القديمة تلك؟ لكي نفرز ممكنات التفكير فيها ومستحيلات التفكير فيها بالقياس إلى ما فرضته الحداثة الفكرية منذ القرن السادس عشر من ممكن التفكير فيه ومستحيل التفكير فيه. وهذا يعني أننا سنطبق التحليلات النقدية التفجيرية والانقلابية نفسها على المرحلة الحديثة من تاريخ الفكر وليس فقط على المرحلة القروسطية القديمة. بمعنى آخر، سوف ننقد الحداثة والقدامة في آن معاً لكي نفتح الطرق المسدودة ونستكشف الحلول الفكرية الممكنة

للخروج من المأزق الحالي. نريد أن نستكشف إمكانيات بلورة فكر جديد يخص ما سأدعوه بالمرحلة التاريخية الجديدة لعقل آخر أو عقلانيات أخرى أو ممكنات فكرية جديدة ومستحيلات فكرية جديدة مرتبطة بها. وهي جميعها في طور الانبثاق الآن في المرحلة المنبثقة حالياً وفي السياق الذي نعيشه في هذه اللحظة، وأقصد به سياق حداثتنا التي تهيمن عليها الموضات الفكرية المتتابعة والفكر الاستهلاكي السريع. وهي مرحلة مضادة كلياً وراديكالياً للفترة القروسطية التي هيمن عليها فكر ثابت وساكن تماماً، أي الميتافيزيقا الإطلاقية والمتعالية، فكر الأبدية والخلود، الفكر الباحث عن النجاة في الدار الآخرة عن طريق العقل الخالد أو عن طريق الوحي الإلهي أو الاثنين معاً.

لكي نتجاوز سطو الطوائف الثلاث على إرث هؤلاء المفكرين بشكل ضيق وطائفي أحياناً، من الضروري أولاً أن نحدد القاعدة الأنتربولوجية والإبستمولوجية المشتركة لما أدعوه بالفضاء العقلي القروسطي (أو الفضاء العقلي للقرون الوسطى). فمفكرونا الثلاثة ولدوا في تلك الفترة وعاشوا وكتبوا.

أولاً: مفهوم الفضاء العقلي القروسطي

نحن نعرف جميعاً أن الفترة المدعوة بالقرون الوسطى من قبل علم التأريخ الأوروبي كانت دائماً قد صُوِّرت على أساس أنها فترة ظلمات للروح والفكر. لقد صوَّروها كذلك مقارنةً بعصر التنوير الذي انبثق بفضل الحداثة. وينبغي العلم أن التحالف الذي أقامته البورجوازية الفاتحة مع طبقة عموم الشعب ضد النظام الإكليروسي المسيحي والطبقة الأرستقراطية الإقطاعية قد أدى إلى حصول رفض مبالغ فيه وذي أصل إيديولوجي للعصور الوسطى. بمعنى أنهم هضموا حقها كلياً فلم يعد فيها بصيص نور، وأدانوها بشكل مطلق. ما الذي حصل بالضبط بعد انتصار التنوير والحداثة؟ لقد انتقلت أوروبا من نزعة إنسانية متمركزة حول اللاهوت إلى نزعة إنسانية متمركزة حول الإنسان والعقل المستقل كلياً بذاته عن الدين. وقد لزم علينا أن ننتظر

حتى سنوات الخمسينات والستينات من القرن العشرين لكي تحصل عملية إعادة الاعتبار إلى «العصور الوسطى الجديدة» من قبل مؤرخين كبار مختصين فيها مثل جاك لوغوف وجورج دوبي وسواهما عديدين. لكن هذا العمل التجديدي لم يتّسع ليشمل مرحلة الإسلام الكلاسيكي التي تقابل زمنياً مرحلة العصور الوسطى الأوروبية. لم يوسّع هؤلاء المؤرخون الكبار دائرة تحرياتهم واستكشافاتهم لكي تشمل بنفس القدر ساحة فكرية أخرى وعقائد جديدة غير مسيحية وغير أوروبية. ربما كان ذلك مفهوماً، فهم مشغولون أولاً بمشاكل مجتمعاتهم وتاريخهم. ينبغي الاعتراف هنا بأن ألان دو ليبيرا، على أثر إيتيان غيلسون، هو أحد الباحثين الفرنسيين النادرين الذين حاولوا تحطيم الجدران اللاهوتية والثقافية العازلة بين عالم الإسلام من جهة وعالم أوروبا والمسيحية والغرب ككل من جهة أخرى. وألان دو ليبيرا، الأستاذ في جامعتَي السوربون وجنيف، هو أحد مؤرخي الفكر المعاصرين المختصّين بالقرون الوسطى الإسلامية كما بالمسيحية، وهو يعامل الطرفين بالطريقة نفسها والمنهجية نفسها من دون أي تمييز. هذا في ما يخص مفكري الغرب. أما الباحثون المسلمون من جهتهم، فلا نستطيع أن ننتظر منهم شيئاً كثيراً لأنهم مشغولون بالاستغلال النفساني-الإيديولوجي للتراث، بدل الاستكشاف العلمي الرصين له. وهذا يعني أن أبحاثهم في معظمها عاطفية ذاتية وليست علمية موضوعية. وبالتالي، لا يستطيعون أن يهتمُّوا بالفكر المسيحي واليهودي الذي ساد القرون الوسطى مثلما سادها الفكر الإسلامي. والدراسات المقارنة ضعيفة في العالم العربي، إن لم تكن معدومة، وأقصد أن لا أحد يدرس الأديان الأخرى غير الإسلام. هذا ممنوع في المدارس والجامعات ناهيك عن كليات الشريعة والمعاهد التقليدية. وهم بالكاد يذكرون اسم توما الإكويني أو ابن ميمون، وإذا ما فعلوا، فبطريقة خطابية سطحية، ولا يذكرونهما إلا بمناسبة الحديث عن ابن رشد، بمعنى أنه ليست لهما أهمية خاصة بحد ذاتهما. وبالتالي فالمهام الفكرية الأساسية في ما يخص هذه المسألة لا تزال أمامنا لا خلفنا، والتحرير الفكري للعالم العربي الإسلامي لا يزال بعيداً.

ينبغي العلم أن ابن رشد هو الأكبر سناً بين هؤلاء المفكرين الثلاثة، فقد ولد في قرطبة عام ١١٢٨ ومات في مراكش عام ١١٩٨. أما ابن ميمون فقد ولد في قرطبة أيضاً عام ١١٣٨ لكنه مات في الفسطاط (القاهرة الحالية) عام ١٢٠٤. أما توما الأكويني فقد ولد في مدينة أكينو بإيطاليا عام ١٢٢٥ ومات في دير فوسانوفا عام ١٢٧٤. وهذا يعني أن النشاط الفكري لهؤلاء الثلاثة يمتد على مساحة زمنية تصل إلى ١٣٠ سنة تقريباً. وكان الثلاثة حريصين باستمرار على تعميق البحث وإغنائه عن طريق الاهتمام بمسألة أساسية: استكشاف العلاقة التي تصل بين الإيمان والعقل، أو التوفيق بين الدين والفلسفة. وقد فعلوا ذلك عن طريق التأمل المتواصل بـ «الوحي الديني» من جهة، و«الفكر الأرسطوطاليسي» الجبار من جهة أخرى. ويمكن أن نقول أيضاً بأن ثلاثتهم يقبلون بـ «الأسبقية» الروحية والأخلاقية للنصوص الدينية التأسيسية من جهة، وبـ «الأولوية» المفهومية والموقف التساؤلي للنصوص الأرسطوطاليسية من جهة أخرى. وهكذا أقاموا علاقة بين أسبقية مضمون إيماني مُتلقًى ومقبول كلياً منذ الطفولة بشكل عفوي، وبين أولوية جهاز مفهومي مُكتسب بعد الكبر عن طريق هضم علم فلسفي صعب. وهذه العلاقة بحد ذاتها تطرح مشكلة فلسفية راحت حداثتنا تعقِّدها أكثر فأكثر من دون أن تحلها فعلاً أو تتجاوزها بشكل حاسم. أقصد بأننا لم نتجاوز بعد نهائياً تجربة هؤلاء المفكرين الثلاثة بشكل حاسم. فمسألة التوفيق بين العقل والدين لا تزال تشغلنا، وهذا أول درس ينبغي أن نسجله هنا قبل أن نواصل بحثنا ونتقدم فيه أكثر فأكثر.

درس ثانٍ يلفت الانتباه، ويخصُّ أنظمة الفكر والتصور والاعتقاد التي تشكِّل الفضاء العقلي القروسطي الذي ظهرت فيه مؤلفات هؤلاء المفكرين الثلاثة الذي يهمُّوننا الآن. هذا الدرس يخص الطريقة التي عالج فيها هؤلاء المفكرون الثلاثة نص الوحي والنص الأرسطوطاليسي في آن معاً. ومعلوم أنهم قبلوا بهما كليهما بشكل كامل ومن دون أي تردد؛ فقد كانا يشكِّلان حقيقة مطلقة بالنسبة لهم. وهكذا نلاحظ أن العقل اللاهوتي والعقل الفلسفي توصَّلا إلى التعايش في ما بينهما وإقامة حوار متبادل

وخصب من خلال أعمال ابن رشد وابن ميمون وتوما الأكويني. إنهما يتفاعلان مع بعضهما البعض من خلال توتر تثقيفي وجدلية خلاقة تتزايد خصوبتها مع الجدية الفكرية للمناقشات والأبعاد المعرفية والسياسية التي كانت تتمتع بها هذه المؤلفات الفكرية والمعرفية الضخمة. ولم تكن هذه المؤلفات تقلُّ شموخاً عن الكاتدرائيات والمساجد الكبرى المصمَّمة على أساس أنها فضاء للعبادة والثقافة والحياة الاجتماعية والمناظرات في آن معاً. وهنا أيضاً سوف نرى أن حداثتنا قد حجبت رهانات المعرفة وجعلت لاغيةً انتفاضات الإيمان التي جيَّشت جميع الطاقات الفكرية والروحانية والحيوية للمؤمنين من الأديان الثلاثة. فبعد انتصار الحداثة، راح مخيال التقدم الحاصل عن طريق العلم التجريبي والعقل الأدواتي البحت يحلُّ كلياً محلَّ البحث الإيماني عن الخلاص الأبدي أو النجاة في الدار الآخرة. وهي نجاة يتم التوصل إليها عن طريق ما يدعوه اللاهوتيون بـ «مدينة الله» (انظر القديس أوغسطينوس)، أو ما يدعوه الفلاسفة بـ «بالمدينة الفاضلة» (انظر الفارابي). ينبغي العلم أن هذه البحوث والمناقشات القروسطية لا تزال تحافظ على راهنيتها وأهميتها حتى وقتنا هذا. لا تزال تشعل المجادلات الهائجة والمهلوسة والقاتلة. وضراوتها تزداد خطورة لأنها تشكل اللامفكَّر فيه بالنسبة لعلم اللاهوت المُدرَّس من قبل مفكرينا الثلاثة. بل ليس فقط بالنسبة له وإنما أيضاً وبشكل أخطر وأكبر بالنسبة للحداثة التي كانت قد وعدتنا منذ القرن الثامن عشر عبر الثورات الإنكليزية والفرنسية والأميركية بأنها ستحقق التحرير الحاسم والعام للوضع البشري. كانت قد وعدتنا به عن طريق تحقيق الانتقال النهائي الذي لا مرجوع عنه من المرحلة اللاهوتية للعقل، إلى المرحلة الوضعية للمعرفة العلمية التجريبية والنقدية. لقد وعدتنا بالانتقال من مرحلة الشريعة الدينية إلى مرحلة القانون الوضعي المُبلوَر من قبل النواب أو ممثلي الشعوب. وعدتنا هذه الحداثة كذلك بالتوصل إلى مرحلة نهاية الحروب والسلام الدائم ودولة القانون بصفتها المُحاور للمجتمع المدني وحاميه. لكن هذه الوعود، إما أنها لم تُنفَّذ إلا بالنسبة لأقلية نخبوية من المجتمع فقط، وإما أنها حُرفت كلياً عن مقاصدها

الأولية لكي تخدم إرادات القوة والهيمنة للقوى العظمى. ولهذا السبب، خابت آمال الأغلبية في الحداثة وعادت إلى ما قبلها. ولهذا السبب أصبح الباحثون يتحدثون عن عودة الدين بعد ذلك الفاصل الذي تحدث عن موته (أو «موت الله» بحسب مصطلح فلاسفة الغرب). المقصود بموت الله هنا نهاية التديُّن التقليدي في الغرب وليس موت الله بالمعنى الحرفي أو المطلق. فالله حي لا يموت. ثم تحدثوا بعدئذ عن موت الإنسان ذاته (انظر «الكلمات والأشياء» لميشال فوكو). فإذا بنا نُفاجأ بعكس ما تنبأوا به وقالوه. فالواقع أن الذي يحصل الآن هو أننا جميعاً أُخذنا على حين غرة بعودة الدين إلى الساحة بمثل هذه القوة. ولهذا السبب يصعب علينا أن نتحكم بهذه العودة المزعومة للدين بطريقة ملائمة أو أن نديرها بشكل خصب ومفيد. ولكن في ما يخص المجتمعات الأوروبية المتقدمة، فإن هذه ليست عودة إلى الدين بقدر ما هي عودة إلى تركيبات جديدة للدين والتديُّن. فقد أصبح الإنسان الغربي ينتقي أجزاء متفرقة من مختلف الأديان ويركِّب منها ديناً جديداً يتلاءم مع نفسيته وحاجياته الروحانية. وبالتالي، أنه يعود إلى تركيبات تلفيقية واستملاكات للدين تعسفية كما هي فاسدة روحانياً ومدمِّرة سياسياً. ينبغي أن ندرك جيداً هذه الحالة التي تهيمن عليها أزمة كل أشكال العقلانية والانحرافات الهلوسية للمخيالات الاجتماعية. وهذا ما يؤدي إلى تطرُّفات إيديولوجية حتى لدى بعض المختصِّين بالعلوم الاجتماعية. نقول ذلك ونحن نعلم أنه تقع على كاهل هؤلاء مهمة رصد مظاهر الفوضى المعنوية الغازية لكل المجتمعات المعاصرة، ثم وقايتنا منها وتحجيمها. إن أولئك الذين يبحثون عند مفكرينا الثلاثة عن حلول لأزمتنا الحالية، أو عن وساطة تشفُّعية من أجل العودة إلى العصر الذهبي للتواصل المتناغم بين الأديان والحضارات، هم أشخاص واهمون يضلون الطريق. فالحل لا يكون في العودة إلى الماضي. بل إنهم بفعلهم هذا يساهمون في تفاقم جميع المشاكل والأزمات التي أثرناها آنفاً والتي تؤرقنا اليوم.

أما الدرس الثالث الذي نستخلصه من مؤلفات هؤلاء المفكرين الثلاثة، فيكمن في الانحراف التدريجي للعقل الديني باتجاه تشكيل سلطة عقائدية دوغمائية موضوعة في خدمة أرثوذكسية سياسية-دينية متضامنة مع الأنظمة الإطلاقية الاستبدادية. وهذا الأمر ينطبق بالدرجة الأولى على الإسلام والمسيحية اللذين شكّلا على مدار التاريخ، عن طريق التوسُّع والفتوحات، دولاً إمبراطورية أو ملكية. إنه ينطبق عليهما أكثر مما ينطبق على اليهودية التي عاش شعبها في الدياسبورة متشتِّتاً حتى عام ١٩٤٨. وهذا الاختلاف في الوضع التاريخي انعكس على ابن ميمون نفسه بشكل واضح. نعم، لقد أثَّر على توجُّهه الفكري لأنه دفعه إلى تحديد وممارسة «العقلانية الدينية وكأنها بلورة للعقلانية الدنيوية». فهنا تقودنا الفلسفة إلى الإيمان بإله منفتح. وهذا الإله المنفتح يسمح بدمج الفكر الفلسفي بصفته الطريق الضروري انتهاجه من أجل التوصل إلى الانفتاح المتواصل للإيمان والعقلانية. وبالتالي، ربما كان ابن ميمون قد قطع مع اللاهوتيين المسلمين بشكل راديكالي أكثر مما فعل ابن رشد. ومعلوم أن هؤلاء اللاهوتيين أو الفقهاء رفضوا الخط الفلسفي وبخاصة بعد موت ابن رشد، ولم تقم للفلسفة قائمة في أرض الإسلام بعدئذ. ينبغي العلم أن ابن رشد كان ينتمي إلى عائلة كبيرة من الفقهاء والقضاة الذين كانوا يطبّقون القانون الوضعي (الفقه) وذلك ضمن خط ما كانت القرون الوسطى تدعوه بالقانون الديني أو الشريعة، أي الأسماء الحسنى والأحكام الشرعية المحددة من قبل الله شخصياً في كلامه الموحى. وهو كلام مرسَل لكي يتلوه البشر ويتأملوا فيه ويستبطنوه ويعتبروه كنعمة أنعمَ بها الخالق على مخلوقاته. وفي الوقت نفسه كان القاضي في المحكمة يعرف أنه يطبّق القانون الوضعي بصفته قانوناً من العقوبات التي تُمارَس داخل إطار الدولة. أما حالة ابن ميمون فكانت مختلفة؛ فقد كان على عكس ابن رشد يعيش وضع الأقلية، بمعنى أنه كان يمارس هيبة فكرية وروحانية داخل طائفته فقط، ومن اجلها. وكانت طائفته تعيش في ظل السلطة السياسية الإسلامية أو المسيحية، بمعنى أنها كانت خاضعة لسلطة غير يهودية. وبالتالي، إن الشيء المهمُّ والملحُّ بالنسبة له

كان يتمثل في «موضعة الشعب اليهودي المسحوق من قبل المنفى والخضوع في حالة الشعب الكوني. كان يفعل ذلك نظرياً بانتظار أن يتحقق عملياً عندما يعيد المخلص المُلك إلى إسرائيل»[٢].

إنه لمن المهم أن نلفت الانتباه منذ الآن إلى ضرورة التفريق بين موقعَين للفكر أو المفكِّرين؛ فهناك أولاً المفكر الذي يبحث ويكتب داخل نظام من الحقيقة مرتبط قليلاً أو كثيراً بسلطة الدولة أو بسيادة دينية مراتبية هرمية تجمع في يدها بين السلطة الروحية والسلطة السياسية. وهناك ثانياً المفكر الذي يشتغل في ظروف الأقلية مثل ابن ميمون، بمعنى أنه يكتب وينشر في ظل سلطة دينية غريبة عليه لأنها تابعة لغير دينه، وبالتالي فهو يميل إلى التحرر من هيمنة هذه السلطة المُستبطنة وكأنها غير شرعية. أما توما الأكويني فكان يؤلف ويتدخل في القضايا العامة تحت المراقبة الصارمة للمرجعية العقائدية الكاثوليكية. وكان مثل ابن رشد يرتكز على سلطة معينة في الوقت الذي يحاول فيه إغناء الشروط الفكرية لممارسة هيبته الروحية. وهذا ما يفسر لنا إلحاحه على الربط بين الهيبة الدينية العليا والسلطة السياسية بدلاً من الفصل بينهما على الطريقة الحديثة العلمانية. (انظر الفرق بين الحكم والسلطة في الإسلام). فالدين في منظوره ومنظور العصور الوسطى كلها هو الذي كان يخلع المشروعية على السلطة السياسية. في الحالات الثلاث، نلاحظ أن التركيبات اللاهوتية العقائدية التي يشكِّلونها تستخدم العقلانية الأرسطوطاليسية بكل مفاهيمها المصطلحية وطرائقها في المحاجة والبرهنة والتأويل من أجل فهم الوحي أو تفسيره (سواء أكان هذا الوحي هو التوراة أو الإنجيل أو القرآن). كانوا قد هضموا مقولات الفلسفة من أجل تفسير نصوص الوحي بشكل منطقي عقلاني. وهذا ما فعله ابن رشد في كتابه الشهير: «فصل المقال في ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال»، والمقصود بالحكمة هنا الفلسفة بالطبع. وهذا ما فعله أيضاً ابن

(2) Jean Jobelin : *Maïmonide et le langage religieux*, P. U. F. 1991, p18.

ميمون في كتابه: «دلالة الحائرين». وهذا ما فعله توما الأكويني في كتبه العديدة. ينبغي العلم أن المفكرين الكبار هم وحدهم الذين استطاعوا المحافظة على البعد التثقيفي للتوترات الجدلية العديدة الكائنة بين الإكراهات المنطقية للعقلانية الأرسطوطاليسية من جهة، والاندفاعة العفوية لـ «القلب» المنتسب طوعاً إلى كلام الوحي أو العقل الإلهي من جهة أخرى. هم لم يحافظوا على ذلك فحسب، وإنما أغنوه وأثروه كذلك. أقصد أنهم أغنوا هذه العلاقة التوترية، أي الجدلية والتثقيفية الخصبة، بين العقل الفلسفي والعقل الديني. ولا ريب في أن كل واحد من مفكرينا الثلاثة قد نجح في أن يطبع بطابعه ويؤثر بأسلوبه وأفكاره المبتكرة على مجتمعه والسياق الذي اشتغل فيه. لقد قادوا معارك فكرية متوازية من أجل تحقيق الرهانات أو الأهداف الفكرية والروحية والسياسية القصوى. لكن هذا التوافق والتضافر كان قد حُجب وأُهمل ونُسي بفعل النزعة السكولائية التكرارية والاجترارية التي سادت بعدهم داخل التراثات الدينية الثلاثة، اليهودي والمسيحي والإسلامي. وهذا ما أدى في الإسلام إلى تصفية الفكر الفلسفي الإغريقي بعد موت ابن رشد. وعندئذ دخلنا في عصر الانحطاط والاجترار السكولائي والتكرار العقيم الذي لا إبداع فيه. أما اليهودية المنغلقة على نفسها داخل الوضع الأقلوي، فما كان باستطاعتها أن تواصل الجرأة الفكرية أو النظرية لابن ميمون هذا ناهيك عن سبينوزا لاحقاً. وحدها المسيحية الكاثوليكية استطاعت رغم احتجاجات الفاتيكان أن تستفيد من الانقلابات الفكرية الكبرى الناتجة عن النهضة والإصلاح الديني أولاً، ثم عن التنوير الفرنسي والإنكليزي والألماني والهولندي والأميركي ثانياً. ولهذا السبب، إن المسيحية الأوروبية الغربية هي الآن الأكثر تنوُّراً وانفتاحاً.

ينبغي العلم أن المهمة الملحة والعاجلة اليوم هي في أن ننشِّط نوعاً من النظرة الجديدة للروح والفكر، أن نستعيد تساؤلات لم تُستنفد بعد أو لم تُبلوَر بشكل جيِّد بعد، وذلك بغية تجاوز الاستقطاب الازدواجي الثنائي الكائن بين «العقل والاعتقاد- الإيمان». فهذه المزدوجة الثنائية أصبحت منذ الآن فصاعداً ضيِّقة أكثر من اللزوم.

نقول ذلك ونحن نعلم أنها طالما سيطرت كالهوس على أذهان المفكرين واللاهوتيين عبر القرون. ينبغي العلم أن المفاهيم الثلاثة: عقل، اعتقاد، إيمان، تحيلنا إلى قطاعات مُعاشة من الحياة وإلى رهانات معرفية تتطلب شرحاً وتوضيحاً ضمن منظور التاريخ المقارن، وكذلك منظور الأنتربولوجيا المقارنة للعقل الديني والظاهرة الدينية وثقافات العالم. إن دراسة التقلبات التاريخية التي عاشتها أو تعرضت لها التراثات الدينية الثلاثة في السياقات اليهودية والمسيحية والإسلامية والعلمانية ينبغي أن تُوكل إلى باحثين-مفكرين كبار ذوي سمعة دولية. لماذا؟ لأنهم هم وحدهم القادرون على تطبيق المنهجية المقارنة على النصوص الدينية المختلفة ورؤيتها من فوق بشكل إجمالي لمعرفة أوجه التشابه والاختلاف في ما بينها من خلال إلقاء نظرة متزامنة عليها. ذلك أنه لم تعد تكفينا المنهجية الخطِّية المستقيمة المحصورة داخل تراث واحد والمنغلقة داخل نظرة طائفية أو قومية. ينبغي أن يخرج كل واحد من سجنه التراثي لكي يرى ما يحصل عند الآخرين وما هي نصوصهم المقدسة واعتقاداتهم الإيمانية. فالمقارنة هي أساس الأشياء ومن لا يقارن لا يعرف وستظل نظرته ضيقة للأمور ومحصورة بنطاق تراثه ودينه فقط. ولكن للأسف، إن البحوث المقارنة وكذلك التعليم المقارن بين الأديان والثقافات المختلفة ليست واردة الآن لا في مجال التقسيم الشائع للموضوعات الدراسية ولا في برامج التعليم الثانوي ولا حتى الجامعي. كل جهة تكتفي عموماً بتدريس دينها أو تراثها كأنه حقيقة مطلقة ولا شيء غيره في العالم! ولهذا السبب، إن المتطرفين يستطيعون استخدام هويات مرقعة أو «قيم» موضوعة بمنأى عن أي تحليل نقدي من أجل خلع المشروعية على الحروب المتكررة بين أعداء في المجتمع نفسه، أو بين دول مختلفة على الصعيد العالمي (انظر ما يحصل بين السنَّة والشيعة مثلاً، أو بين أميركا والقاعدة والطالبان). لقد أصبحت هذه الحروب الدينية أكثر قتلاً وتدميراً وراديكاليةً بعد حصول قطيعتين كبيرتين حديثتَي العهد: الأولى عام ١٩٤٥ بعد مؤتمر يالطا الذي قسم العالم بشكل تعسفي إلى مناطق نفوذ بين الدول الكبرى، وقد برمج بذلك سلفاً جميع الصراعات التي ستحصل لاحقاً

على الحدود بين الدول المتجاورة، وهي حدود اصطناعية في حالات عديدة، كما برمج جميع حروب الاستقلال عبر العالم. أما القطيعة الثانية، فقد حصلت بين عامي ١٩٨٩ و١٩٩٠ مع سقوط الإيديولوجيا الشيوعية وجميع النتائج المترتبة عليها والتي أُسيئت إدارتها لاحقاً من قبل الغرب.

أود أن أقول هنا ما يلي: الكلام ينبغي أن يُعطى أولاً لمؤرخي الفكر داخل فضاء البحر الأبيض المتوسط. أما علماء اللاهوت الديني المشرفون على تسيير أمور العبادة والتقديس في المجتمعات المختلفة، فلا يمكنهم المشاركة في إعادة الاعتبار للفكر النقدي الجديد إلا إذا قبلوا بالأفكار التي تحظى بالإجماع لدى المؤرخين الجدد، وإلا إذا هضموها واستوعبوها. بمعنى أن رجال الدين ينبغي أن يتطوروا لكي يصبح كلامهم مقبولاً في عصر العلم والحداثة. الشيء نفسه يمكن أن يُقال عن الفلاسفة الذين يتربعون على عرش مرجعية إبستمولوجية مرتبطة بشكل وثيق بالخيارات السياسية المدعوة علمانية. هم أيضاً مدعوون لاستيعاب المناهج والنتائج التي يتوصل إليها المؤرخون الكبار المحترفون. وبالتالي فالأولوية هي للمسح التاريخي، هي للدراسة التاريخية الدقيقة للمشاكل المطروحة. بعدئذ يجيء دور علماء اللاهوت والفلاسفة لاستخلاص النتائج العامة وكذلك الدروس والعبر، ولكن ليس قبل ذلك. قلت «المؤرخين الجدد» ولم أقل المؤرخين بشكل عام، ذلك أنه لا يزال هناك مؤرخون كثيرون منغلقون على أنفسهم داخل المنهجية القديمة لعلم التاريخ. إنهم لا يزالون يكررون حكايات التأسيس الأسطورية-التاريخية التي لا هدف لها إلا تمجيد الطائفة الدينية أو الدولة القومية طبقاً للنموذج الأوروبي اليعقوبي للقرن التاسع عشر. ومعلوم أن هذا النموذج القومي الشوفيني هو سبب الحروب العالمية وغير العالمية الرهيبة التي اندلعت بين الدول الأوروبية الكبرى كفرنسا وألمانيا وإنكلترا وإيطاليا، الخ. كما أنه هو المسؤول عن حروب الفتوحات الاستعمارية خارج أوروبا. لا توجد حتى الآن كتب مدرسية لتعليم التاريخ من وجهة نظر أوروبية واسعة لا قومية ضيقة داخل الاتحاد الأوروبي الذي هو في

طور التشكُّل. جميع الكتب، أو معظمها، لا تزال مكتوبة من وجهة نظر قومية فرنسية أو قومية ألمانية الخ. نقول ذلك على الرغم من أن الحاجة أصبحت ماسة لهذا النوع من الكتب التي توافق عليها كل الدول الأوروبية لكي تفتح صدرها لجميع الذاكرات الجماعية التي لا تزال حية في كل دولة قومية. نضرب على ذلك مثال الأقليات العرقية اللغوية كالباسكيين والبريتانيين وسواهم كثيرين. هذا عن الاتحاد الأوروبي المتقدم، فما بالك بالدول الأخرى الواقعة على الضفة الجنوبية والشرقية للبحر الأبيض المتوسط! نحن نعاني من تأخر مريع في ما يخص فتح هذه الورشات البحثية التاريخية التي ينبغي أن تشمل جميع الشعوب المتوسطية وثقافاتها. هكذا تلاحظون أن المهام ضخمة وتثبط عزيمة الكثيرين من ذوي النوايا الطيبة. ولكن ماذا يفعل المسؤولون وأصحاب القرار بدلاً من ذلك؟ إنهم يفضلون إيكال هذه المهام للسوق الحرة وآلياتها التي لا يمكن السيطرة عليها. إنهم يوكلون إليها هذه المهام لكي تقوم بنوع من الفرز الاعتباطي، وتكون النتيجة سحق الأقليات الضعيفة وتصفيتها، كما يسحقون المحرومين الفقراء وكل «القيم» البالية في رأيهم. وهكذا لا يبقى في نهاية المطاف إلا الكبار والأقوياء الذين ينجحون في اجتياز امتحان الاصطفاء الطبيعي الذي يغربل الأنواع البشرية والأفكار. على الرغم من كل ذلك، لنحاول أن ندافع عن خطنا الثالث عن طريق طرح التساؤلات حول مناقشة أخرى ورثناها عن مفكرينا الثلاثة الكبار ولم تُستنفد بعد.

ثانياً: العقلانية المنطقية المركزية والحقيقة الدينية

كنت قد طرحت هذه المسألة من خلال تحليلي لفكر فيلسوف عربي ينتمي إلى القرن العاشر الميلادي ويدعى أبو الحسن العامري. فهذا المفكر كان قد استخدم الأدوات المفهومية والمنطقية للفكر الفلسفي من أجل تشكيل دفاع تبجيلي عن الإسلام بصفته حقيقة دينية. وقد فعل ذلك قبل مفكرينا الثلاثة بزمن طويل[٣]. في أثناء هذا

(٣) انظر كتابي بالإنكليزية: اللامفكَّر فيه في الفكر الإسلامي المعاصر، دار الساقي، لندن ٢٠٠٢، الفصل ٤.

القرن العاشر الميلادي / الرابع الهجري، حصلت مناظرة خصبة وغنية وذات راهنية حتى الآن بين منطق أرسطو وقواعد المناظرة العقلانية لديه من جهة، وبين علم النحو العربي من جهة أخرى. لقد حصلت هذه المناقشة الكبرى في الأوساط العلمية الراقية في بغداد والري (طهران الحالية) وأصفهان وشيراز وقرطبة الخ. وينبغي العلم أن فكر ابن حزم القرطبي (م. ١٠٦٤) وابن تيمية (م. ١٣٢٨) حول هذا الموضوع كان قد أُضيء نسبياً في أبحاث علمية عديدة معاصرة. وفي وقتنا الراهن، نلاحظ أن عالم الألسنيات الشهير إميل بنفنيست ومؤرخ الفكر اليوناني بيار أوبنك كانا قد أعادا تنشيط المناقشات حول الأبعاد الفلسفية لمقولات أرسطو وتبعيتها للُّغة الإغريقية. فلا فكر من دون لغة، وكل فكر تابع للُّغة التي يُكتب فيها. ثم جاء جاك دريدا ووسَّع المسألة وحدَّثها في كتابه عن الغراماتولوجيا، أقصد مسألة العقلانية المركزية. فقد أخضع هذا الملف الثقيل، أقصد ملف الميتافيزيقا الكلاسيكية، إلى قراءة تفكيكية دقيقة وصارمة. ثم راحت الألسنيات الحديثة وكذلك فلسفة اللغة الحديثة تستعيد البحوث حول هذه المسائل وتواصلها وتعمِّقها. في حين أن الفكر الإسلامي توقَّف منذ القرنين الثالث عشر والرابع عشر عن مجرد التفكير فيها! بل هو توقَّف حتى عن قراءة مكتسبات الفكر العربي الإسلامي في المرحلة الكلاسيكية المبدعة على صعيد المسألة نفسها وعن الاستفادة منها. وقد نتج من هذا التوقف إفقارٌ ضارٌّ بالفكر اللاهوتي والممارسة التفسيرية للنصوص المقدسة الإسلامية. أما من الناحية اليهودية، فنلاحظ أن إرث ابن ميمون لم يُهمل كما أُهمل إرث ابن رشد عندنا؛ فقد اعتنى به المفكرون اليهود ودرسوه، لكنهم فصلوه عن سياقه الطبيعي، أي عن سياق المناقشات الخاصة بالفكر الإسلامي ذي التعبير العربي كما كان قد فهمه ووسَّعه وأغناه ابن سينا وابن رشد على وجه الخصوص. نقول ذلك ونحن نعلم أن ابن ميمون وُلد وعاش في أرض عربية إسلامية، بل كتب بالعربية، فكيف يمكن فصله عن سياقه الطبيعي؟ ومعلوم أن توما الأكويني عرف هذا الفكر الفلسفي عبر الترجمات اللاتينية للمؤلفات العربية، وقد كان من السهل عليه أن يتخذ مسافة منه،

ليس بسبب نواقص الترجمة وطابعها الانتقائي فحسب، إنما أيضاً، وربما بشكل أخص، بسبب أن الإسلام كدين كان مرفوضاً لاهوتياً من قِبله.

ينبغي العلم أن العقلانية المنطقية المركزية الأرسطوطاليسية كانت قد شهدت توسُّعاً متواصلاً في الفكر الأوروبي حتى يومنا هذا. نقول ذلك على الرغم من ابتكار منطق جديد غير منطق أرسطو هو المنطق العددي، وعلى الرغم من تليين العقلانيات، والإكثار من المنهجيات، وانفتاح العقل على استكشاف أنظمة أخرى للفكر. والواقع أن مبادئ منطق أرسطو المتمثلة بمبدأ الهوية، وعدم التناقض، والثالث المرفوع، هي التي توجِّه المحاجة العقلانية، الاستنباطية والبرهانية، انطلاقاً من مقدمات محددة. هذه المبادئ الأرسطوطاليسية لا تزال تطبع لغة الحس العام المشترك بطابعها، أي أن لغة الحياة اليومية لا تزال سائدة في التواصل اليومي الشائع. وبالتالي، إن أرسطو لم يمت تماماً حتى بعد الفين وأربعمئة سنة على ظهوره. وأما في ما يخص الإسلام على وجه التحديد، فينبغي العلم أن العقلانية المنطقية المركزية الأرسطوطاليسية قد غذَّت تلك التوترات والمتضادات الجدلية الثنائية بين الظاهريين والباطنيين (انظر علم «الظاهر» وعلم «الباطن» في الإسلام). كما غذَّت ذلك التضادَّ بين الفلسفة العقلانية المركزية على طريقة ابن رشد مثلاً وبين الفلسفة المدعوة بالإشراقية (انظر «الإشراق»). كما غذَّت ذلك التضادَّ الذي حصل بين التفسير الحرفي للقرآن والتأويل المجازي الذي يترك للخيال الخلاق حرية الحركة على مصراعيها (انظر تفسير ابن عربي والروحانيين الإيرانيين للقرآن). إنني لا أفعل هنا إلا أن أمرَّ مرور الكرام وبسرعة شديدة على مسائل حاسمة وفي غاية الخطورة والأهمية. وبالتالي هي بحاجة إلى دراسات معمقة وإيضاحات تاريخية وعقائدية مطوَّلة، لكنها للأسف لا تحظى إلا بالمجادلات الحامية أو بالاستغلال التبجيلي التقليدي المعروف. نضرب على ذلك مثالاً هو أطروحة المستشرق الفرنسي المعروف هنري كوربان التي تقول: «على عكس ما أُشيع، إن الفلسفة لم تنته من أرض الإسلام بعد موت ابن رشد، والدليل على ذلك أن البحث الفلسفي استمر

وتواصل في إيران». من المعلوم أن تلامذة كوربان من الشيعة الإماميين والإسماعيليين لا يزالون يذكرون هذه الأطروحة ويدعمونها ويفتخرون بها. لكنهم لا يهتمون بالمراجعة النقدية للمكانة المعرفية والإبستمولوجية لأنواع ثلاثة مختلفة من العقل. النوع الأول هو ذلك المتمثل بالعقلانية المنطقية المركزية على الطريقة الأرسطوطاليسية. والنوع الثاني من العقل أو العقلانية هو ذلك الذي يمشي في الخط الأسطوري المثالي على طريقة أفلاطون والأفلاطونيين الجدد، ومعلوم أنه يجد استطالاته وتواصله في الغنوص العرفاني الباطني، والفلسفة اللاهوتية أو الإشراقية، والفلسفة المدعوة «بالشرقية»، وداخل ذلك كله يحدد توجهه للروح والفكر. أما النوع الثالث من أنواع العقل، فيتمثل بالموقف الأنتربولوجي-التاريخي الحديث الذي يجمع بين المعرفة الشاملة لجميع قطاعات الواقع وبين الإبستمولوجيا التاريخية، بالإضافة إلى المراجعة الفلسفية لجميع تركيبات العقل والعودة التأملية عليها بعد إنجازها لإلقاء نظرة عليها. ووحده هذا النوع الثالث من العقل أو العقلانية يتيح لنا أن نقيِّم بشكل صحيح وموثوق منجزات مفكِّرينا الثلاثة في المجال الحاسم للغة الدينية. إنني لا أدعو هنا إلى الاكتفاء بما علموه وتوصلوا إليه بخصوص تفسير النصوص الدينية التأسيسية انطلاقاً من نظريتهم عن اللغة، والعلامة، والله بصفته العلامة الكبرى، والرمز، والمجاز، والجناس، والاستعارة، والمعنى واللامعنى... وجميعها أشياء تمثِّل القاعدة والأساس لنظام الحقيقة الدينية، بل أقول بأن الجهود التي بذلوها كمنظِّرين ومفكرين لفتت الانتباه إلى مشاكل منسيَّة تمَّت تصفيتها من قبل العقل الحديث عن طريق عملية سطو أو ضربة قسرية. فهذا العقل إذ خصخص الحياة الدينية في أوروبا، أو إذ أخضعها لمراقبة دول سلابة نهَّابة وغير شرعية في العالم الإسلامي، أدى إلى تهميش البحث العلمي عن الظاهرة الدينية. وقد بدأنا بالكاد نستشعر الانعكاسات السلبية والنتائج التاريخية الخطيرة لمثل عملية السطو القسرية هذه. فالدين بحاجة إلى تفسير جديد يليق بعصرنا ودرجة التطور الهائلة التي حققها العلم. وهذا التفسير الجديد سوف يتجاوز تفسير مفكرينا الثلاثة بطبيعة الحال،

وبالتالي نحن ندرس فكرهم فقط كنقطة انطلاق من أجل التوصل إلى آفاق أرحب لم تكن ممكنة في عصرهم، بل إنها كانت تدخل في دائرة اللامفكر فيه أو المستحيل التفكير فيه بالنسبة لهم.

ثالثاً: الأطر الاجتماعية للمعرفة: سوسيولوجيا الفشل والنجاح

أعتقد أن باستطاعتي القول بأن المنهجية الاجتماعية والمقارنة في آن معاً لا تزال حتى الآن شبه معدومة لدى مؤرِّخي الفكر. وأنا إذ أقول ذلك لا أقصد مثقفي العرب والمسلمين بل مفكري الغرب المتقدم ذاته. وهذا ناتج من الطريقة التي يقسمون فيها المواضيع التي يعتبرونها جديرة بالبحث والدراسة، والمكرسة في برامج التعليم الجامعي ومراكز البحوث العلمية كالمركز القومي للبحوث العلمية الفرنسية مثلاً. فهنا نلاحظ أن كل ما يخص المجتمعات الغربية يوضع في خانة على حدة ويحظى بأفضل أنواع الدراسة وتُطبَّق عليه أحدث المنهجيات. أما كل ما يخص المجتمعات الأخرى، ومن بينها العربية الإسلامية، فيُرمى في ساحة الدراسات الشرقية أو الاستشراقية المُهملة عادة والمنظور إليها كأنها مجتمعات من الدرجة الثانية أو الثالثة، وبالتالي تكفيها الدراسة السريعة على طريقة المناهج القديمة. لماذا كل هذا التمييز؟ لماذا لا تُدرس جميع المجتمعات البشرية بالطريقة نفسها وعن طريق المقارنة في ما بينها؟ هل الغرب من جنس، وبقية المجتمعات البشرية من جنس آخر؟ عجيب! كل ذلك يعود إلى أن الأمور تُحسم في الهيئات العليا للبحث العلمي المتمركزة في الغرب. فالغرب هو الذي يقرر برامج التعليم ومناهجه وما على الآخرين إلا أن يتبعوا وينفِّذوا. أما جامعات العالم الثالث أو دول الجنوب، فلا تزال حديثة العهد جداً بالقياس إلى جامعات الغرب. يضاف إلى ذلك، وهذا هو الأخصُّ والأهم، أنها فقيرة جداً بالإمكانيات المادية والبشرية، وبالتالي لا تستطيع أن تفرض برامجها أو جداول أعمالها على مراكز البحوث الخاصة بالمجتمعات غير الغربية. بمعنى أنه حتى في ما يخص مجتمعاتها أو جامعاتها ذاتها، فإنها تابعة للغرب. لا توجد

مختبرات علمية حديثة في هذه الجامعات ولا مكتبات حقيقية ولا حتى بنى تحتية ملائمة لاستيعاب الطلاب والمحاضرات بشكل جيد. كما لا توجد فرق بحث علمي بالمعنى الحقيقي للكلمة. والكثير من الاختصاصات العلمية الحديثة معدومة في الجامعات العربية والإسلامية ولا يوجد أساتذة أكفياء مختصون فيها. كل هذا يلعب دوراً في التقليل من أهمية جامعاتنا وانخفاض مستوى التعليم فيها، ولذلك لا أحد على المستوى العالمي يعترف بشهاداتها. ولهذا السبب تناقَش الأطروحات الجامعية عموماً في جامعات الغرب حتى في ما يخص ذلك المجال الواسع الضخم المدعو بالدراسات الاستشراقية. ومراكز البحوث الغربية هي التي تقرر صلاحية أو عدم صلاحية البحوث التي يقدِّمها الجميع عن مجتمعات العرب والإسلام، وبالتالي فمجال الدراسات الإسلامية لا ينجو من هذه الهيمنة الغربية. ولا نلاحظ أن المسؤولين عن الأقسام الاستشراقية في الجامعات الغربية يحاولون أن يستقلوا في نظرتهم ومناهجهم عن هذه الهيمنة. بالمقابل، نلاحظ أن العرب والمسلمين لا يزالون يواصلون أكثر فأكثر إدانتهم للأبحاث العلمية الاستشراقية زاعمين أنها معادية سلفاً للإسلام والمسلمين. هل تريدون دليلاً إضافياً على ذلك؟ إنه بحثي هذا الذي أقدمه لكم الآن. فمجرد الجمع بين مفكر مسلم كابن رشد ومفكر يهودي وآخر مسيحي في الدراسة المقارنة نفسها قد يُعتبر فضيحة من قِبل الجمهور الإسلامي. بل إن الحديث عن ابن رشد نفسه ممنوع في جميع البيئات المحافظة في العالم العربي والإسلامي، ذلك أنهم يكفِّرونه ويعتبرونه بمثابة المهرطق أو الزنديق الخارج على الإسلام. وبالتالي فإن دراستي الحالية التي تقوم باستكشاف تاريخي ولاهوتي وفلسفي للمفكرين الثلاثة تدخل في دائرة اللامفكَّر فيه أو المستحيل التفكير فيه بالنسبة للمسلمين المعاصرين أو لمعظمهم. فإذا كان ابن رشد قاضي القضاة مرفوضاً، فما بالك بابن ميمون اليهودي أو توما الأكويني المسيحي؟ العياذ بالله! الجمهور الإسلامي يعتبر أنه لا وجود لهما ولا يحق لهما أن يفتحا فمهما في أي مناقشة تجري عن الدين. فبما أن الدين الوحيد الصحيح (دين الحق) هو وحده الإسلام كما نصَّ الله ذاته على ذلك في القرآن، فإنه

لا يحق لغير المسلم أن يعطي رأيه في الموضوع، بكل بساطة. عليه أن يسكت ويخرس فقط. ولا يمكن أن تكون لديه تعاليم أو أفكار جديرة بالتفحُّص أو الدراسة أو حتى مجرد الاعتبار. هذه هي الحقيقة. هذا هو الوضع السائد في العالم الإسلامي حالياً، ومنذ قرون وقرون.

أما في ما يخص الدراسة اللاهوتية والفلسفية الجادة للظاهرة الدينية، فلا مبالغة في القول إن الأطر الاجتماعية للمعرفة لا تساعد على إنجازها كما ينبغي. أقصد بذلك أن الظروف الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية السائدة في جميع البلدان العربية والإسلامية لا تحبِّذ البحث العلمي الاستكشافي الحر، بل هي لا تسمح به حتى الآن. من يستطيع أن يدرس الدين دراسة علمية تاريخية أنتربولوجية في العالم العربي أو الإسلامي ضمن الظروف الحالية؟ مستحيل! لذلك، إن معظم الباحثين المسلمين يهاجرون إلى بلدان الغرب وجامعاته لكي يستطيعوا القيام بهذه البحوث من دون خوف على مستقبلهم أو حتى على حياتهم. بل يمكن القول بأن هذه الأطر الاجتماعية أو الظروف السائدة حالياً تبدو أكثر تخلفاً وقمعية وظلامية وتحجراً وعنجهية مما كان عليه الحال سابقاً في البيئات الحضرية إبان العصر الإسلامي الكلاسيكي المجيد أو العصر الذهبي. ففي ذلك الوقت، أي في تلك الأزمنة البعيدة، كان يُسمح للمفكرين بمناقشة الشؤون الدينية بحرِّية أكبر مما هو سائد حالياً. يكفي أن نفتح كتب الجاحظ والتوحيدي والمعري وابن سينا والفارابي وابن رشد وابن عربي... لكي نتأكد من ذلك. تسود الآن العقلية المتكلِّسة المتحجرة الامتثالية الدوغمائية لشيوخ المسلمين الفطاحل الواثقين كل الثقة من «حقيقتهم» التي لا تناقَش ولا تُمسُّ ولا يجوز للبحث العلمي أن يصل إليها. ونحن نقف هنا أمام ظاهرة تاريخية واجتماعية وثقافية وسياسية بل حتى ديمغرافية لا حيلة لنا بها. أقصد بذلك أن تدهور الأوضاع في العالم العربي والإسلامي ككل أصاب جميع مناحي الحياة، ولهذا السبب إن الفكر النقدي الحر لا مكانة له هناك. إنه مدان سلفاً. وزاد الطين بلة التزايد السكاني الهائل الذي لا يستطيع أحد أن يستوعبه أو

أن يضطلع به. وهذا الكمُّ الغفير من الشبيبة الضائعة والعاطلة من العمل انضمَّ بطبيعة الحال إلى جحافل الأصوليين. في مثل هذا الجو لا مكانة للفكر الرصين عن الدين ولا عن أي شيء آخر أصلاً. هناك فقط إيديولوجيا تعبوية، قومجية أو أصولية سلفية، تكتسح الشارع بالملايين. لن أستعيد هنا تلك التحليلات التي قدمتها في مكان آخر عن الصيرورات الانكفائية النكوصية التي أدت إلى تدهور الأوضاع في العالم العربي والإسلامي. وهذه الصيرورات أو المجريات جعلت من الإسلام مجالاً مشاعاً للضياع والتيه، والجهل المرسَّخ في جميع المؤسسات التعليمية والجامعية، والانحرافات الهلوسية للمخيالات الاجتماعية التي تجيش الناس بالملايين. كما جعلت منه مرتعاً للفوضى المعنوية التي تنتشر شيئاً فشيئاً على كل أصعدة الحياة اليومية للفرد كما للمجتمع بأسره. في اللحظة التي أكتب فيها هذه السطور، سمعت بالتفجيرات التي أصابت مدينة «بالي» الإندونيسية. صحيح أن إندونيسيا مرمية على هوامش العالم الإسلامي البعيدة، لكن لا ينبغي أن ننسى أنه يعيش فيها حوالى مئتي مليون «مسلم». وضعت كلمة مسلم بين قوسين لأنه تختلط بعقائدهم عقائد أخرى غير الإسلام، بل هي سابقة على الإسلام بكثير. أنا أعرف اندونيسيا جيداً، فقد دعيت إليها كثيراً لكي أتحدث في مؤتمراتها وجامعاتها عن الإسلام وقضاياه. وقد كان الإسلام الإندونيسي متسامحاً في السابق ويتمايز عن سواه من هذه الناحية. لكن الأمور اختلفت الآن كثيراً وتدهورت، وينبغي الاعتراف بأن مفاهيم من نوع الفوضى المعنوية، والجهل المترسِّخ في مؤسسات الدولة التعليمية، وظاهرة التراجع الفكري والثقافي الهائلة، تبدو لي ضعيفة للتعبير عما حلَّ بتلك البلاد مؤخراً. فالقوى العمياء اكتسحت البلاد وجعلتها أصولية متعصبة بعد أن كانت منفتحة متسامحة. وهذه القوى العمياء لم تُصب شعباً واحداً فحسب، بل عدة شعوب داخل الشعب الواحد وعدة تراثات وذاكرات جماعية، لأن الشعب الاندونيسي ضخم ومشكَّل من عناصر وأعراق عديدة، لكنَّ العديد منها مُدان باعتباره من الأقليات والبقايا المهمشة والمحتقرة داخل تاريخنا الحديث، أو المدعو كذلك.

ولكن لنعد الآن إلى مفكرينا الثلاثة: ابن رشد، وابن ميمون، وتوما الأكويني. منذ القرون الوسطى، كانوا مشبوهين من قبل طوائفهم الثلاث، ولكن بعد موتهم شهدوا مصائر مختلفة؛ فالحظ الأكثر نحساً كان من نصيب ابن رشد الذي رُفض من قبل جماعته رفضاً كاملاً. نعم، لقد شهد فكر ابن رشد الفشل الأكثر قساوة في العالم العربي وداخل الفكر الإسلامي، من القرن الثالث عشر، أي بعد موته مباشرة، حتى القرن العشرين. سبعة قرون من النسيان والإهمال والاحتقار إن لم يكن التكفير والإخراج من أمّة الإسلام. أذكر أنني في الجزائر «المحررة» في سبعينات وثمانينات القرن الماضي، سمعت بأذنيَّ شيوخ الإسلام يلعنونه وينبذونه. نعم، سمعت فقهاء الإسلام وشيوخه الكبار المزعومين هؤلاء يدينون مفكِّر قرطبة الكبير بشكل راديكالي لا مرجوع عنه. والواقع أنه بالنسبة لهؤلاء الشيوخ الكبار للبلدان الإسلامية «المحررة»، الفلسفة علم أجنبي بالنسبة للإسلام وينبغي أن تُصفَّى كلياً من برامج التعليم العربية والإسلامية. وبالتالي، إذا كنت لا تستطيع أن تلفظ اسم ابن رشد أمام شيوخ الإسلام المعاصرين كمحمد الغزالي والبوطي ومئات غيرهم، على الرغم من أنه كان قاضي قضاة وجدُّه قاضي قضاة، فما بالك بابن ميمون؟ مجرد ذكر هذا الأخير يعرِّضك للتكفير الفوري والنبذ المؤكَّد. نقول ذلك خصوصاً أنه يهودي مع أنه كتب مؤلفاته الأساسية باللغة العربية، وبخاصة كتابه المركزي: «دلالة الحائرين». ولكن مَن يتجرأ أن يذكره أو يستشهد به أمام شيوخ الإسلام المعاصرين الذين ختموا العلم من أوَّله إلى آخره؟ في الوقع، إن حالة الجهل الطاغية التي تعمُّ المسلمين اليوم ليست حديثة العهد وإنما لها تاريخ طويل عريض. نقول ذلك ونحن نعلم أن الفقهاء المالكيين كانوا قد أدانوا سابقاً، وقبل ابن ميمون، زميلهم ابن رشد قاضي القضاة في قرطبة في زمن الموحِّدين. وعندما تمَّ الانتقال من قرطبة إلى مراكش عاصمة الموحِّدين، تقلَّصت الأطر الاجتماعية للمعرفة إلى حد كبير. أقصد بذلك أن حرية الفكر تراجعت. نقول ذلك خصوصاً أن حركة استرجاع إسبانيا كانت قد حقَّقت نجاحات كبيرة على الأرض بانتظار أن يحصل الطرد

النهائي للمسلمين من الأندلس وإسبانيا كلها. وفي هذا الجو المشحون، تصبح الأولوية للجهاد أو للحرب المقدسة على طريقة بوش، لا للفلسفة والفكر العقلاني الرصين. لهذا السبب فشل ابن رشد وتعرَّض للاضطهاد من قبل الفقهاء الأشداء في أواخر حياته، وما عاد أحد يتجرأ على ذكر اسمه أو التحدث باسم الفلسفة. فعندما يقعقع صوت السلاح يخرس صوت الفكر. والمسلمون ضمن هذه الظروف أصبحوا بحاجة إلى إيديولوجيا تعبوية جهادية لتجييش الجماهير ضد «الكفار» لا إلى فلسفة عقلانية. لهذا السبب انتهت المناقشات الفكرية والمناظرات الفلسفية والمنطقية في العالم الإسلامي. وهذا الانقلاب الإيديولوجي أو التدهور الفكري الكبير ما انفكَّ يتواصل ويفرض هيمنته على الجزء الإسلامي من حوض البحر الأبيض المتوسط. أما على الضفة الغربية والشمالية من البحر نفسه، فما انفكَّت أوروبا تحقِّق الكشوف العلمية والفلسفية تلو الكشوف منذ القرن السادس عشر وحتى اليوم. وفي الوقت نفسه نام العالم الإسلامي كلياً وخرج من التاريخ وغطس رويداً رويداً في بحر الاجترار والتكرار اللاهوتي والفقهي العقيم. وهذا هو سبب الوضع الحالي، أي سبب التفاوت التاريخي الرهيب بين كلتا ضفَّتي البحر الأبيض المتوسط؛ فعلى إحدى الضفَّتين يسود التقدم والنظام والتنوير الفكري والازدهار الحضاري، وعلى الضفة الأخرى يسود الفقر والجهل والفوضى والأصولية الدينية، إن لم يكن الظلامية الدينية. هذه هي الحقيقة. هذا هو الوضع الذي وصلنا إليه بعد عدة قرون متواصلة. وبالتالي، إذا لم نموضع الأمور ضمن منظور المدة الطويلة للتاريخ، لن نفهم سبب تخلُّفنا وتقدُّمهم. المسألة قديمة جداً، وليست حديثة العهد على عكس ما يتصور المثقفون السطحيون المتسرعون. جذور التخلف أو التأخر التاريخي قديمة جداً، وينبغي أن نموضع التفجيرات الإرهابية التي تحصل حالياً ضمن هذا المنظور للمدة التاريخية الطويلة لكي نفهم أسبابها أو جذورها العميقة. يضاف إلى ذلك أنها ليست إلا نتاجاً للقطيعة الكاملة بيننا وبينهم: أقصد بين الأصولي «المؤمن» وطائفته من جهة، وبين هؤلاء الأجانب بشكل مطلق، أي هؤلاء الأعداء النجسين الذين لا يمكن

مسُّهم مجرَّد مسٍّ حتى بشكل فيزيائي أو جسدي. هذه هي التربية الدينية السائدة في العالم الإسلامي، والتي ولَّدت هؤلاء الأصوليين جميعاً. إن بن لادن هو نتاج مجتمع بأسره ونظام تعليم معين وفقه ظلامي قروسطي مغلق كلياً على ضوء العقل والعلم والفلسفة. وبالتالي، إذا ما فُهم السبب بَطُل العجب. هذه التفجيرات الإرهابية من ١١ أيلول / سبتمبر وحتى اليوم ليست مستغرَبة أو مفاجئة لأنها نتاج برامج تعليم سلفية وعقلية انغلاقية تهيمن على المجتمع بأسره. إن هذه القطيعة بين الطوائف التوحيدية الثلاث ناتجة إذن من برامج التعليم السائدة فيها والتي تنبذ بعضها بعضاً من الناحية اللاهوتية. وهذا يعني أن هذه الطوائف التي تكره بعضها أو تكفِّر بعضها البعض لم تستفد أبداً من تعاليم هؤلاء المفكرين الكبار الثلاثة الذين ولدوا في أحضانها. فقد كانوا أكثر انفتاحاً وأكثر عقلانية في فهمهم للدين.

ينبغي العلم أن ابن رشد كان قد طُرد من قبل جماعته، أي أمَّة المسلمين، بصفته زنديقاً، نجساً، بل حتى بصفته يشكل خطراً على الدين الحق، أو الدين الوحيد الصحيح، أي الإسلام. ولكن إذا كان المسلمون قد طردوه من فكرهم ونبذوه من برامج تعليمهم منذ القرن الثالث عشر، فإن الأوروبيين راحوا يستقبلونه بالأحضان على الضفة الأخرى من المتوسط. نعم، لقد استقبلت الجامعات الأوروبية المسيحية فكره وفلسفته ومؤلفاته وراحت تدرسها وتشرحها وتترجمها وتستفيد منها وتبني عليها نهضتها المقبلة. وهذا ما أقصده بمصطلح سوسيولوجيا الإخفاق أو الفشل وسوسيولوجيا النجاح. ففشلُ فكر ابن رشد على الضفة الإسلامية يعود إلى عوامل سوسيولوجية أو ظروف اجتماعية وسياسية واقتصادية محددة تماماً. ونجاحه على الضفة المسيحية الأوروبية يعود إلى العوامل نفسها ولكن بشكل إيجابي لا سلبي. ولهذا السبب أَستخدمُ مصطلحاً آخر لتوضيح فكرتي ألا وهو: الأطر الاجتماعية للمعرفة. فإذا كانت هذه الأطر محبِّذة للفلسفة فإنها تزدهر، وإذا لم تكن محبِّذة فإنها تموت. وقد حصل أن الظروف الاجتماعية والسياسية والاقتصادية تدهورت كثيراً في الجهة الإسلامية بعد القرن الثالث عشر، ولهذا مات

الفكر العقلاني وانقرضت الفلسفة تماماً. أما في جهة الأوروبيين، فقد أصبحت الظروف مؤاتية أكثر فأكثر للنهوض بعد القرن الثالث عشر ثم بالأخص السادس عشر. وهذا ما يفسر لنا سرَّ نهضة أوروبا وإقلاعها الحضاري الصارخ والمتواصل والصاعد. ينبغي العلم أنه كلما كانت تجليات العقل جديدة ومبتكرة، وبالتالي تفجيرية انقلابية بالنسبة للأرثوذكسيات أو الأصوليات السائدة، كلما احتاجت إلى دعم فئات اجتماعية واسعة وقوية من أجل ضمان انتشارها في المجتمع على أوسع نطاق وتأمين خصوبتها الثقافية أيضاً. بمعنى آخر، إن عبقرية مفكر ما مهما كانت كبيرة لا تكفي لضمان نجاحه وانتصاره على الدوغمائية العقائدية المتحجرة التي تفرضها بالضرورة جميع المجتمعات البشرية واللغات وأنظمة الفكر على الروح. وقل الأمر ذاته عن العلوم الابتكارية الاستكشافية كالفلسفة والتاريخ النقدي. إنها لا تكفي بذاتها لهزيمة الجهل أو للقضاء عليه، إنما يلزمها كما قلنا دعم طبقة اجتماعية قوية تتبناها كما فعلت البورجوازية في أوروبا بالنسبة لفلسفة التنوير، وكما فعلت طبقة التجار البورجوازية في بغداد وسواها من العواصم الإسلامية بالنسبة لفكر المعتزلة والفلاسفة والأدباء الكبار سابقاً. بعد انهيار هذه الطبقة، انهار الفكر العقلاني والتيار الإنساني في الساحة العربية الإسلامية وسيطرت الطرق الصوفية والإسلام الفقهي الاجتراري والتيارات اللاعقلانية. هنا نلمس لمس اليد العلاقة التي تربط بين الفكر والواقع المادي أو القوى الاجتماعية الموجودة في الساحة. من الواضح أن تاريخ الأفكار المرتبط بسرد سيرة مفكر واحد كان قد حجب ولفترة طويلة البعد الاجتماعي-السياسي والثقافي والاقتصادي لحياة الروح والفكر. فنحن نتخيل بشكل مثالي تجريدي أن الفكر معلَّق في الفراغ وغير مرتبط بأي شيء آخر. نحن نتخيل أن المفكر يعيش في البرج العاجي ولا يتأثر بمجتمعه أو محيطه. وهذا غير صحيح. الفكر مرتبط بالعوامل السائدة في المجتمع والمحيطة به والتي ذكرناها آنفاً، ومتفاعل معها. نقول ذلك ونحن نعلم أن تاريخ الفكر الإسلامي لا يزال حتى الآن سجين الإسلام بصفته نظاماً أرثوذكسياً من الاعتقاد واللا اعتقاد (أي مجموعة من

اليقينيات التي ينبغي الإيمان بها من دون مناقشة، واليقينيات التي ينبغي رفضها من دون مناقشة أيضاً). بل إن أحداً لم يهتم حتى الآن بدراسة الأبعاد الاجتماعية والسياسية للمستويات الثلاثة من الأرثوذكسيات المتنافسة المدعوة بالطوائف أو الهرطقات في كل دين. ونقصد بها المستوى الفصيح العالم المكتوب، والمستوى الشعبي الذي ظل شفهياً لزمن طويل، والمستوى الشعبوي الأصولي الذي طغى على الساحة منذ السبعينات والمرتبط بالفضائيات ومختلف وسائل الإعلام المكتوبة أو الشفهية[٤].

ينبغي الاعتراف بأن ابن ميمون وتوما الأكويني حظيا بمصير آخر مختلف عن مصير ابن رشد، وأفضل منه بكثير، فهما لم يُنبذا من قبل طائفتيهما مثلما حصل لفيلسوف قرطبة. لا ريب في أن الفكر اليهودي اشتبه في البداية بابن ميمون، لكنه بعد أن استنار راح يهتم به ويحترمه. نقول ذلك ونحن نعلم أن الفكر اليهودي مر بالمرحلة التنويرية والتحديثية بسبب تواجد اليهود، أو قسم كبير منهم، في السياقات الأوروبية المتطورة. نقول ذلك ونحن نتحدث عن اليهود الغربيين لا الشرقيين (الأشكناز والسفارديم). وهذا ما لم يحصل للفكر الإسلامي حتى الآن للأسف الشديد؛ فقد ظل منطوياً على ذاته ونكوصياً ومتخلفاً، حتى الآن. انظر علماء الدين في الإسلام اليوم وما يكتبونه أو يقولونه على شاشة الفضائيات. شيء مخيف ولا علاقة له بالعصر أو بالفكر بالمعنى الحقيقي لكلمة «فكر». أما الأوساط اليهودية الغربية، أي الأوروبية المستنيرة، فقد انتهى بها الأمر إلى القبول بمؤلف كتاب «دلالة الحائرين» وتبنِّيه كمعلم فكري وروحي ثمين وكبير. وينبغي العلم أن التعليم اليهودي الحاخامي المعاصر عرف كيف يوسِّع القاعدة الاجتماعية لاستقبال أطروحات قائد حقيقي للفكر هو موسى بن ميمون. هذا في حين أن مجمل علماء الإسلام لا يزالون معادين بشكل قاطع لفكر ابن رشد وابن سينا والفارابي ومسكويه. بل إنهم، حتى عندما يقدِّمه لهم بشكل حديث ومفهوم باحثون مسلمون

---

(4)M. Arkoun : «La place d'Averroès dans l'histoire de la pensée», in *Rencontres d'Averroès. La Mediterranée. Frontières et passages*, s. d. Thierry Fabre, Actes Sud 1999.

معاصرون، يرفضونه ويظلون منغلقين كلياً تجاهه. فالفلاسفة في نظرهم كفار أو زنادقة خرجوا على الإسلام. وهذا برهان آخر على مدى تأخر الفكر الديني في الإسلام في هذا المنعطف الفاصل بين القرن العشرين والقرن الحادي والعشرين. لا يزال علماء الدين المسلمون يعيشون في عقلية العصور الغابرة. إنهم منقطعون بشكل شبه كلِّي عن حركة الحداثة والعلم والعصر. وهذا مثال آخر على مدى الدور الحاسم الذي تلعبه الجدلية التاريخية الكائنة بين الفكر التحريري من جهة وعرقلته أو مقاومته أو عدم استقباله من قبل الأطر الاجتماعية السائدة في العالم العربي الإسلامي من جهة أخرى. المجتمعات الإسلامية، عربية كانت أو غير عربية، لا تزال ترفض الفكر التحريري. هذا واقع يتجاوزنا ولا حيلة لنا به. ولكن، ومن أجل المقارنة، سوف يكون من المهم والممتع أن يقوم أحد الباحثين بدراسة الفرق بين استقبال اليهود الشرقيين لفكر ابن ميمون واستقبال اليهود الغربيين له. من المؤكد أن هؤلاء الأخيرين هم الأكثر حماسةً وتقبُّلاً له لأنهم الأكثر تطوراً. والواقع أن اليهود الشرقيين والمسيحيين الشرقيين أيضاً يُشبهون المسلمين من حيث فهمهم القروسطي القديم للدين.

لننتقل الآن إلى المفكر الثالث الذي يهمُّ الجهة المسيحية بالدرجة الأولى، عنيت توما الأكويني. ما وضعه يا ترى؟ هل قبلته جماعته أو رفضته؟ ينبغي الاعتراف بأنه حظي بنجاح دائم منقطع النظير في الجهة المسيحية على عكس ابن رشد تماماً في الجهة الإسلامية. فقد ظل توما الأكويني المعلم الأكبر لعلم اللاهوت المسيحي الكاثوليكي حتى انعقاد المجمع الكنسي المشهور باسم الفاتيكان الثاني عام ١٩٦٢، وهو المجمع الذي اتخذ قرارات تنويرية رائعة وأحدث ثورة تجديدية كبرى في اللاهوت المسيحي، وتجاوز بالتالي توما الأكويني. ولكن في فرنسا كما في كندا، نلاحظ أن بعض المفكرين أعطوا زخماً جديداً لفكر المعلم المؤسِّس، حتى إنهم شكَّلوا ما يُدعى بـ «التومائية الجديدة». نذكر من بينهم جاك ماريتان وإيتيان غيلسون وآخرين عديدين. لقد جددوا فلسفة توما الأكويني وأضافوا إليها، أو قل جددوا لاهوته الديني وأنعشوه بأطروحات جديدة.

كان إيتيان غيلسون مختصاً بفكر القرون الوسطى ومؤرخاً له على أثر المفكر الشهير رينان. وقد تحدث في مؤلفاته عن منجزات الفلسفة العربية واستفادة أوروبا منها كما فعل مستشرقون آخرون مثل شلومو بينيس وجورج فاجدا اللذين تحدَّثا عن الشيء نفسه ولكن انطلاقاً من مفكرين يهود ينتمون إلى القرون الوسطى. ولكن في المحصلة الختامية، ينبغي الاعتراف بأنه لم تتم حتى الآن قراءة مفكرينا الثلاثة ضمن المنظور المتعدد الاختصاصات والمهتم بمجمل الأبعاد والمسارات الفكرية عموماً، وليس فقط بالأفكار الدينية، وذلك ضمن الفضاء المتوسطي. على من تقع المسؤولية؟ على المنازعات والحروب والمنافسات التي حصلت داخل حوض البحر الأبيض المتوسط منذ القرون الوسطى وقسَّمته ولا تزال. بل هي ازدادت فداحة وخطورة بعد عام ١٩٤٥ بدلاً من أن يتمَّ تجاوزها على الأقل على مستوى التحديات التي تطرحها الحداثة على كل التراثات الفكرية والثقافية أياً تكن. والشيء المؤسف الذي نلاحظه هو أن العديد من المفكرين والباحثين والكتاب والمسؤولين الدينيين والسياسيين يتراجعون عن وظيفتهم النقدية لكي يناضلوا سياسياً في هذا المعسكر ضد ذاك أو العكس. وهكذا يتغلب التسييس السريع على الفكر الجاد الرصين، للأسف. لا ينبغي في مثل هذه الحالة أن نتحدث فقط عن فشل الفكر والممارسة السياسية داخل الفضاء المتوسطي العربي بعد عام ١٩٤٥، ذلك أن مفكرينا القروسطيين الثلاثة يجبروننا على توسيع البحث النقدي لكي يشمل كل تاريخ الفكر والثقافات، وليس فقط ثقافة العالم الإسلامي إبان مرحلتها العثمانية، كما فعل برنارد لويس الذي قام في كتابه الصادر بعد ١١ أيلول / سبتمبر بتقليص التحري ليشمل تلك الفترة فقط. لكننا نعلم أن المسؤولية لا تنحصر بالعالم الإسلامي كما يزعم لويس، بل تشمل الجميع من مسيحيين ويهود ومسلمين، لا المسلمين وحدهم كما يوحي هو. عنوان كتابه: «ما الخطأ الذي حصل لكي نصل إلى هنا؟»، والمقصود: لكي نصل إلى ١١ أيلول / سبتمبر. الخطأ أو الخلل أصاب أيضاً السياسة الغربية والأميركية تحديداً، وهي بالتالي مسؤولة بشكل غير مباشر عن ١١ أيلول / سبتمبر.

رابعاً: من أجل التوحيد الفكري للفضاء المتوسطي

بعد حصول تفجيرات ١١ أيلول / سبتمبر، بات بإمكاننا أن نسجِّل بعض الملاحظات النقدية على النواقص والاستقالات والانزلاقات الأسطورية-التاريخية والإيديولوجية للفكر العلمي والعقل الفلسفي والعقل الديني في آن معاً. يمكننا أن نوجِّه هذه الملاحظات النقدية إلى هذه الفعاليات الثلاثة من فعاليات الروح البشرية كما كانت قد تجلت أو تجسدت أو انتشرت وازدهرت في الفضاء المتوسطي منذ استهلال عصر الحداثة. لماذا منذ استهلال الحداثة؟ لأن الحداثة هي الموضوعة في قفص الاتهام وهي التي ينبغي أن تقدم التبريرات لما حصل من نواقص وانحرافات طيلة هذه الفترة التني انتهت بضربة ١١ أيلول / سبتمبر واندلاع الصراع بين الإسلام والغرب. إنها هي المسؤولة عن الوضع المتردِّي حالياً أكثر من الأشكال والمضامين التقليدية السابقة للفكر. لماذا؟ لأنها هي التي انتصرت منذ أكثر من قرنين وقضت على المضامين الدينية السابقة منذ أن كان العقل الحديث قد أعلن أنها لاغية وباطلة بعد انتصار العلم الحديث. نقول ذلك ونحن نعلم أن الغرب الحديث هو الذي سيطر على حوض البحر الأبيض المتوسط، وحتى على العالم كله، في القرون الحديثة. والعقل الحديث المرتبط بالغرب هو الذي احتكر ممارسة كلتا السلطتين الأساسيتين، أي السلطة الفكرية والعلمية من جهة، والسلطة السياسية من جهة أخرى. أمّا عالم العرب والإسلام، فكان مُهمَّشاً، وحتى مُستعمراً وغائصاً في التخلُّف التاريخي على كافة الأصعدة والمستويات. نقول ذلك ونحن نعلم كيف أنَّ المثقفين في أوروبا استخدموا الصيغة الفلسفية للعقل من أجل أن يجعلوا ممكناً حصول الظاهرة الأساسية التالية، ألا وهي إحلال الفلسفة السياسية محل اللاهوت السياسي الموروث عن العصور الوسطى في كل الفضاء المتوسطي. نقول ذلك سواء أكان هذا اللاهوت السياسي إسلامياً أم مسيحياً أم يهودياً. فهو الذي كان مسيطراً طيلة قرون وقرون داخل الفضاء الجيوبوليتيكي لحوض البحر الأبيض المتوسط قبل انتصار الحداثة، حتى إنه لا يزال مسيطراً في الجهة الإسلامية حتى الآن. انظر سيطرة الشيوخ

التقليديين على الفضائيات وتيار الإسلام السياسي على الشارع، ليس منذ انتصار الخميني، بل منذ تشكيل حركة الإخوان المسلمين على يد حسن البنا عام ١٩٢٨. ويمكن أن نقول الشيء نفسه عن اللاهوت التوراتي الذي استُخدم لتبرير قيام دولة إسرائيل وسياستها التوسعية ولا يزال. وبالتالي، هناك أيضاً يهودية سياسية وليس فقط إسلام سياسي. ينبغي العلم أننا ننطلق في دراستنا هذه من أحدث المواقع الفكرية. فنحن نتبنَّى منظور التاريخ الإبستمولوجي العميق الذي يفتح أمامنا آفاق المعنى واسعةً على مصراعيها. نحن نتبنَّى المسلَّمات المعرفية المبلورة من قبل جماعة الباحثين الدولية وليس تلك النظرة التاريخية-المتعالية السائدة داخل كل دين من الأديان الثلاثة، أو حتى داخل كل مذهب. كل دين شكَّل إبان العصور الوسطى سياجاً دوغمائياً عقائدياً متحجِّراً أزلياً وأبدياً ومعصوماً من وجهة نظر الطائفة أو المذهب. كل دين شكَّل أرثوذكسية تقدِّم نفسها كحقيقة مطلقة لا تقبل النقاش. انظر المسلَّمات أو التصورات اللاهوتية الجبارة المسيطرة على عقول رجال الدين التقليديين من يهود أو مسيحيين أو مسلمين. كل واحد يعتبر أنه يمتلك الحقيقة الإلهية المطلقة من دون سواه. هذا ما نقصده بالسياج اللاهوتي المغلق أو القفص العقائدي المسجون داخله أتباع كل دين أو مذهب. في مثل هذه الحالة، ينبغي العلم أن حصول ضربة ١١ أيلول / سبتمبر يشكل حدثاً كاشفاً، وحتى فاضحاً لانغلاقنا على أنفسنا داخل «أدياننا» أو «أممنا» أو «طوائفنا» أو «تراثاتنا» أو «قيمنا». وهذه الأشياء تشكِّل نوعاً من القلاع المحصَّنة لهوياتنا المتناحرة التي ندافع عنها حتى الموت، أو قل حتى الحقد الأعمى على بعضنا البعض باعتبار أنها إطلاقية لا يمكن أن تتصالح مع بعضها البعض. فكيف يمكن أن أتصالح معك أو حتى أعترف بوجودك إذا كنتُ أعتبرك كافراً أو مهرطقاً زنديقاً؟ لقد تحولت هوياتنا إلى هويات قاتلة من شدة تمسُّكنا بها وتعصُّبنا لها وكرهنا لكل الهويات والتراثات الأخرى. هنا تكمن المشكلة الأساسية. لقد كشفت تفجيرات ١١ أيلول / سبتمبر فجأة عن حجم الحقد الهائل المتراكم المكبوت المقموع، ولكن المُغذَّى طيلة قرون وقرون من قبل تعليم أصولي وتطبيق «قوانين» معيَّنة،

وهو تعليم أو قوانين تغذِّي الحنين الطوباوي الخطِر إلى أندلس تشبه الفردوس المفقود. وهم يقدِّمون عنها صورة مثالية، مضخَّمة، خاطئة، كأنها فترة يعمُّها السلام والوئام بين الأديان الثلاثة وبين المفكرين الكبار، كأنها فترة نعيم إنسانية لا تشوبها شائبة. هذا في حين أننا نعلم أنها كانت فترة قرون وسطى مظلمة، بربرية، همجية، تعيسة جداً بالنسبة للوضع البشري. وكانت فترة حروب دينية ومجازر طائفية. إنه لشيء مزعج ومؤلم بالنسبة لفكرنا الموصوف بالحديث، أنه بعد ضربة ١١ أيلول / سبتمبر، كل همِّ المسلمين يكمن في شيء واحد: تعريف الغربيين بـ «الوجه الحقيقي للإسلام» أو الكشف عن هذا الوجه لهم، هم الذين ينكرونه ويجحدونه ويطمسونه ويشوِّهون سمعته ويتجاهلونه كما فعلوا دائماً. هذه هي على الأقل وجهة نظر المسلمين. أما الأكثر «استنارة» من بين الغربيين، فهم ينسون المسار الطويل العريض لفكرهم الحالي الذي انتقل بهم من المرحلة اللاهوتية-السياسية إلى مرحلة الفلسفة السياسية الواثقة من نفسها والمتغطرسة والميالة إلى الهيمنة. وهي في كل الأحوال شديدة البعد عن التساؤل الأخلاقي الذي كان يحتل مكانة مركزية حتى منذ عهد أفلاطون وأرسطو.

والآن ماذا يمكن أن نقول عن وارثي ابن ميمون؟ لا أخشى القول بأن فكر هذا الشاهد الكبير على الفكر والعظمة الروحانية هو الوسيط الأكثر موثوقية ومصداقية. كما أنه الأكثر خصوبة وغنى من أجل إنارة دربنا وهدايتنا إلى توحيد الفضاء المتوسطي بفضل شمائله الشخصية ومساره الفكري ونموذجه الذي يُحتذى. لماذا أقول ذلك؟ لأن النظرة التي يلقيها على زمنه أو عصره تمتلك بعداً وجودياً لا نجده عند المفكرَين الآخرَين ابن رشد وتوما الأكويني. فقد عرف كيف يدمج في استكشافاته الفلسفية والروحانية وضع الشعب اليهودي المتربي على تعاليم أنبياء بني إسرائيل، ولكن المهان والمذلول سياسياً من قبل الطائفتين الأخريين المتنافستين، أي المسيحية والإسلامية. ومعلوم أن الديانتين الإسلامية والمسيحية كانتا قد انتشرتا أكثر بكثير من اليهودية وشكَّلتا، كلٌّ على طريقتها الخاصة، إمبراطوريتين سياسيتين ضخمتين عن طريق استخدام هذه التعاليم

الدينية بالذات. من المعلوم أن ابن ميمون كان يستطيع بفضل معرفته الواسعة للُّغة العربية أن يتوصل إلى كل الثقافة المتراكمة في الفكر الإسلامي الكلاسيكي منذ البداية وحتى القرن الثاني عشر، أي حتى عصره بالذات. وبالتالي، فقد نهل من الثقافة العربية الإسلامية ما شاء الله له أن ينهل وكتب بالعربية مؤلفه الأساسي: «دلالة الحائرين» كما ذكرنا سابقاً. بالطبع، كان عليه أن يأخذ بعض الاحتياطات بصفته من الأقلية ويخفِّف من حدة لهجته أو انتقاداته للمفكرين المسلمين وللإسلام بشكل عام، وإلا لحصل ما لا تحمد عقباه، وهذا أمر طبيعي في تلك العصور؛ فهو وُلد وكبر وترعرع وكتب ومات في أرض إسلامية، من قرطبة إلى مصر مروراً بفاس وفلسطين. ولو لم يحتط لأنصبَّت عليه إدانات أقسى من تلك التي أصابت زملاءه أو أساتذته من الفلاسفة المسلمين كابن رشد مثلاً. لقد مارس ابن ميمون ما يُدعى بـ «التقيَّة»، أي إخفاء أفكاره الحقيقية لئلا يصيبه أذى. ومعلوم أن ممارسة التقيَّة كانت شائعة في القرون الوسطى ومجتمعاتها، وكان المفكرون يمارسونها إما لئلا يتم تكفيرهم داخل طائفتهم بالذات، وإما لئلا يتعرضوا للاضطهاد العلني من قبل الأغلبية الدينية إذا كانوا ينتمون إلى الأقلية. وقد تحدَّث ابن ميمون عن هذه النقطة بكل شجاعة في كتابَيه عن «الاضطهاد»، و«تقديس الأسماء الإلهية». وهذه التقيَّة الحذرة حمته من السقوط في المماحكات الجدالية العنيفة أو التبجيلية بشكل زائد عن الحد، إذ كان عليه أن يحتل مكانته بين أقرانه من كبار الفلاسفة الآخرين الذين ينتمون إلى دين الأغلبية. وكان عليه أيضاً أن يصقل أدواته الفكرية ويعمِّق ما كنت قد دعوته بالتوتر الجدلي والتثقيفي الخلاق بين ضرورات التساؤل الفلسفي من جهة، واندفاعة الإيمان العفوي بصفته حباً روحانياً من جهة أخرى. بمعنى آخر: كان عليه أن يوفِّق بين الدين والفلسفة.

بعد أن ذكرنا جميع هذه المعطيات اللغوية والعقائدية، يمكننا أن نفهم الضرورة الملحَّة حالياً والتي تدفعنا لأن نعمل جاهدين من أجل توحيد الفضاء المتوسطي الذي مزقته النزاعات الدينية والسياسية على مدار القرون. بالطبع، إن هذا المشروع الطموح

يبدو اليوم طوباوياً خيالياً يتعذر على التحقيق. إنه طوباوي إلى درجة أنه لا يخطر على بال مؤرخي الفكر والأديان في كلا العالمين الغربي والشرقي، أو في كلتا الضفّتين. ينبغي العلم أن التوحيد أو لملمة أطراف الأوصال المتقطعة أو مصالحة التراثات المتناحرة يعني أن الواقع كان قد تشظّى سابقاً إلى جزئيات مصغرة أكثر فأكثر وتفصل بينها جدران عازلة. ومن الذي قام بهذا التقطيع والعزل بين أجزاء حوض البحر المتوسط؟ إنها أجيال وأجيال من الورثة المتتابعين الذين انغلقوا على تراثاتهم واعتبروا التراثات الأخرى عدوّة على الرغم من القواسم المشتركة العديدة بينها. فأديان التوحيد تتشابه في مبادئ كثيرة، وجميع التراثات الثقافية الأخرى التي انتعشت داخل حوض المتوسط كانت قد تفاعلت في ما بينها واختلطت ببعضها البعض واستفادت من بعضها البعض. لا ريب في أن الوراثين يعبّرون عن تعلقهم بالوحدة الأوّلية للساحة الثقافية المتوسطية بصفتها مكاناً ولحظة مؤسّسين للقيم الخالدة التي لا يمكن التراجع عنها. ولكن في الوقت ذاته، إن كل تراث يستمر في تقديم نفسه على أنه الممثل الحصري الوحيد لكلية الساحة الثقافية والدينية والروحانية المتوسطية وذلك قبل تشظّيها إلى ساحات متخاصمة ومنفصلة عن بعضها البعض. كل تراث يقدم نفسه على أنه المالك الوحيد لأصالة الثروات الفكرية والقيم الحقيقية للساحة المتوسطية الأوَّلية وذلك قبل انقسامها إلى قلاع محصنة ومعزولة عن بعضها البعض بشكل صارم. هنا نلاحظ أن علماء الاجتماع والنفس يتحدثون عن وجود ذاكرات جماعية عديدة داخل حوض البحر الأبيض المتوسط، كالذاكرة الإسلامية، والذاكرة المسيحية، والذاكرة اليهودية، والذاكرة العربية أو التركية أو الفارسية أو الكردية أو الأمازيغية أو الأرمنية الخ. هذا ناهيك عن الذاكرات العتيقة جداً كالسومرية والبابلية والأشورية والفينيقية والفرعونية الخ. من دون أن نتحدث عن تراثات الضفة الأخرى الأوروبية من إسبانية وإيطالية وفرنسية الخ. هناك ذاكرات عديدة، أي تراثات لغوية وثقافية ودينية عديدة، وقد انتشرت وازدهرت في حوض البحر الأبيض المتوسط منذ أقدم العصور وحتى اليوم،

وجميعها يدل على مدى الغنى الثقافي والحضاري لهذه المنطقة من العالم. ويعترف هؤلاء العلماء بأن لهذه التراثات أرومة مشتركة، أي أصلاً واحداً. ولكن على الرغم من ذلك، إنها تظل مغلقة على بعضها البعض، ومنعزلة عن بعضها البعض، كأن سور الصين الكبير يفصل بينها. إنها تبدو من الخارج كأنها قلاع أو حصون منفصلة كلياً عن بعضها البعض، لذلك تستمر الخصومات والعداوات والحروب في هذه المنطقة من العالم على مدار التاريخ. أما على المستوى الديني، فإن اللاهوتيين والفقهاء من شتى الأديان يحصرون همَّهم وشغلهم الشاغل في التحدث عن الطوائف المنشقة وينعتونها بالضالة، التائهة، المهرطقة، الزنديقة. ولكن باسم ماذا؟ باسم أرثوذكسية تمتلك في رأيهم الحقيقة الدينية أو الإلهية المطلقة. (انظر رؤية الكاثوليك للبروتستانت مثلاً، أو السنة للشيعة بمختلف فرقهم). ينبغي الاطلاع بهذا الصدد على كتب الفرق والملل والنحل لمعرفة كيفية تفكير العقل الديني الأرثوذكسي، أي الأصولي السلفي المنغلق على ذاته والذي يتوهم أنه يمثل الخط القويم المستقيم للدين. وهذا هو معنى الأرثوذكسية حرفياً، فهي كلمة يونانية مؤلفة من شقين: أورثوس، أي مستقيم، ودوكسا، أي رأي، فيصبح معناها «الرأي المستقيم». وبالتالي، لا ينبغي الخلط بين هذا المصطلح العلمي الحديث وبين المذهب الأرثوذكسي في المسيحية؛ فنحن نستخدم المصطلح بشكل حيادي واسع يشمل كل الأرثوذكسيات أو الأصوليات. فمثلاً، هناك أرثوذكسية ماركسية مثلما هناك أرثوذكسيات دينية. انظر حديث الفرقة الناجية في الإسلام والذي يزعم بأن هناك فرقة واحدة هي الصحيحة المستقيمة، وبأن بقية الفرق مبتدعة مهرطقة في النار. هذا في ما يخص الفرق والانقسامات الدينية. ولكن هناك انقسامات أخرى في حوض المتوسط على الصعيد العرقي اللغوي: كذاك الانقسام الكائن بين العرب والأمازيغ والأكراد والأتراك والأرمن والفرس وسواهم. وبالطبع هناك دائماً فئة مهيمنة تاريخياً وفئات مهمَّشة داخل كل مجتمع أو نطاق حضاري. هناك المراكز من جهة، والأطراف المهمَّشة من جهة أخرى. وهنا نجد أن علماء الإتنولوجيا، أي المختصين بدراسة خصائص الشعوب،

لا يهملون أي فئة من هذه الفئات المتشظية والمتعادية، بل يدرسونها جميعها على قدم المساواة وبنوع من التعاطف. إنهم يدرسون طريقة معيشتها وكيف تنظر إلى نفسها وإلى الآخرين وكيف تفسِّر تراثها وتندمج في مناخ طبيعي وبيئوي وجيوبوليتيكي. وقد تراكمت هذه المعلومات الوصفية عن خصائص مختلف الفئات العرقية الثقافية داخل حوض المتوسط بفضل الأبحاث الميدانية لعلماء الإتنولوجيا هؤلاء، وهي معلومات شاملة وصحيحة بدرجات متفاوتة. ونجد في كتبهم الكثير من الجداول التصنيفية والإحصائية والمدوَّنات المفهومية على طريقة علماء الاجتماع المعاصرين. ونلاحظ أنه بالنسبة للأديان الكبرى، إن القاعدة المهنية التي ينبغي أن يلتزم بها الباحث الحديث تفرض عليه الامتناع عن إطلاق أي حكم قيمي، أو حتى مجرد ملاحظة عيانية يمكن أن تصدم حساسية المؤمنين، أو تشوِّش طريقة اشتغال «إيمانهم» وكل ما يؤسسه. حتى إن الأمر وصل ببعضهم في ما يخص الإسلام إلى حد الحديث عن الانبهار والانخطاف (انظر بهذا الصدد كتاب «جاذبية الإسلام» لمكسيم رودنسون). والمقصود هو الجاذبية التي يمارسها الإسلام على المراقبين الخارجيين الغربيين بشكل عام؛ فهم من بعيد يرونه بأشكال شتى، وفي الوقت الذي يعبِّرون عن جهلهم الهادئ المطْمئن به، نجدهم يعبِّرون عن خواطر شتى تختلط فيها الدهشة بالسخرية، بالتهكم، بالرفض القاطع، باللامبالاة الكاملة، بالانبهار الغامض الذي لا تفسير له، بالتساهل تجاهه، بالتعاطف معه، بالرغبة في معرفته بشكل أفضل من دون أن تتحقق هذه المعرفة بشكل مرضٍ... بل قد نجد أحياناً عالماً كبيراً مثل كلود ليفي ستروس يُرخي لنفسه العنان في كتابه «المدارات الحزينة» حيث يرتجل بعض الخواطر اللامعة التي ينضح منها عدم الثقة بهذا الدين وعدم الفهم له، بل حتى القسوة معه إن لم نقل التجنِّي عليه. ومؤخراً راح في مجلة «نوفيل أوبسرفاتور» يؤكد مرة أخرى على هذه الانطباعات السلبية تجاه الإسلام على الرغم من أنها كانت قد كُتبت قبل نصف قرن أو يزيد.

في هذه الظروف المأساوية، نجد أنفسنا مدعوين إلى العمل من أجل توحيد الفضاء المتوسطي الذي يعاني الآن من التنافس الشديد عليه، والانشقاق، والتشظّي، والجدران العازلة بين مختلف مكوناته. إنه يعاني من ذلك الآن أكثر من أي وقت مضى. ينبغي العلم أن الحرب الإسرائيلية-الفلسطينية تجسّد في ذاتها بشكل مكثف جميع الهيجانات الجامحة، والنبذ المتبادل، والأساطير التاريخية، والأحقاد القاتلة، والحسابات الجيوبوليتيكية، والمنافسات الحديثة. وهذه جميعها أشياء تحصل بين القوى العظمى الأكثر حداثة من جهة، والمجتمعات المتأخرة المبتلاة بالفوضى الداخلية والتدخلات الخارجية في آن معاً من جهة أخرى. وكما في العصور الوسطى، يستخدمون الله، والدين الحق، والشرع الموحى به، ويخلطونها كلها، بشكل مشوَّش، بحقوق الإنسان والأرض القومية والعدالة الدولية وحق العودة والإرهاب وأسلحة الدمار الشامل. ونلاحظ، منذ خمسين سنة حتى اليوم، أن الخطاب السياسي والخطاب الديني، وحتى الخطاب التاريخي الصحيح والهيئات الدولية المكلَّفة تطبيق القانون، فشلت جميعاً في إيقاف المجزرة ووضع حد للإذلال والقهر وسحق الحقوق المبدئية والقضاء على الأمل وتمزيق هذه «القيم» التي يستمرون مع ذلك في إعلاء رايتها وادعاء الانتساب إليها، وذلك من أجل الاستمرار في خوض «الحرب العادلة» من هذه الجهة أو تلك. ومفهوم «الحرب العادلة» عند الغرب يقابل مفهوم «الجهاد» في الإسلام.

بالطبع، سيكون من السذاجة والسخرية والمغالطة التاريخية أن ننتظر من مفكرينا الثلاثة أن يقدِّموا لنا حلاً للخروج من هذه الأزمة المتفاقمة والمستعصية. من المستحيل أن يعطونا المفتاح للخروج من هذا الاستنفاد الواضح للفكر الذي أورثونا إياه. لماذا أقول ذلك؟ لأنهم ينتمون إلى عصر معرفي مضى وانقضى. ثم لأن المعجم اللفظي المستخدم من قبل المتخاصمين في كلتا الجهتين أثناء حرب الخليج وحرب أفغانستان وحرب العراق والحروب جميعها يُحيلنا مباشرة إلى المفهوم القروسطي للخير والشر، للحرب المقدسة المخاضة باسم الله الواحد الأحد، ولكن المُعاش كأنه متعدد وليس

واحداً. كيف؟ لأنه متجسِّد في حقوق أمة إسلامية تجريدية طوباوية مقطوعة عن أي مشروعية لاهوتية، كما أنه متجسِّد في «قيم» الغرب الذي يموِّه أو يحجب الرهانات الحقيقية لسياسته المتمثلة في الهيمنة والجبروت ومصادرة الديمقراطية العالمية لمصلحته. فهو يتحدث عن المبادئ النبيلة المتمثلة في نشر الديمقراطية والحرية وحقوق الإنسان في العالم العربي والإسلامي، لكنه في الواقع يهدف إلى الهيمنة والتوسع كما ذكرت آنفاً. كل دعايته ليست إلا تمويهاً لأهدافه الحقيقية أو تغطية لها. ينبغي العلم أن العقل الذي أتاح لمفكرينا الثلاثة أن يتوصَّلوا إلى إجماع فكري كان قد ثبَّت في الوقت نفسه خلافاتهم الراديكالية بخصوص الإيمان ومضامينه. فمن الواضح أن الدين الحق بالنسبة لابن رشد هو دينه الإسلامي على الرغم من كل فلسفته، ولا يمكن أن يكون إلا كذلك. وقل الأمر ذاته عن ابن ميمون الذي يعتبر اليهودية أفضل دين. أما توما الأكويني، فيعتبر بالطبع أنه خارج الكنيسة المسيحية لا خلاص للإنسان ولا منجاة في الدار الآخرة. نقول ذلك على الرغم من أن هذا الإيمان الديني الذي يتمسكون به كان قد تشكَّل تاريخياً وبشرياً انطلاقاً من نصوص تأسيسية قُرئت بشكل منفصل في سياقات مختلفة بصفتها «مدوَّنات رسمية مغلقة ونهائية»[٥]، أي لا يمكن حذف حرف واحد منها أو إضافة حرف واحد. وهذا ما يفسِّر لنا الاستمرارية الإبستمولوجية، أي المعرفية العميقة، للفكر المعاصر في كلا السياقين المختلفين جداً: أقصد السياق الإسلامي والسياق الغربي. في السياق الإسلامي، نلاحظ أنه لا توجد عودة إلى الخطاب القرآني المُؤَرخَن، أي الموضوع في سياقه التاريخي، ولا إلى أطر الفكر الإسلامي الكلاسيكي المبدع، وبالطبع لا يوجد أي اطِّلاع جاد على المكتسبات الأكثر تحريراً للحداثة الفكرية والعلمية. كل ما هو موجود أو كل ما نلاحظه هو أن الفوضى الفكرية والمعنوية قد هيمنت على جميع أنواع الخطابات ومستوياتها في العالم العربي والإسلامي. وفي الحالات القصوى، أي لدى

(٥) حول هذا المفهوم الأساسي والمفتاحي أحيل القارئ إلى كتابي بالإنكليزية: اللامفكَّر فيه في الفكر الإسلامي المعاصر، مرجع سابق، الفصلان ١-٢.

الجهاديين الأصوليين، تصل هذه الفوضى إلى حد مرعب من الهلوسات الجنونية. هذا في ما يخص السياق الإسلامي. وأما في ما يخص السياق الغربي، فنلاحظ أن الخطاب النقدي للحداثة يفشل في التأثير على الخطاب السياسي والإعلامي من أجل التغلغل إليه تنويره. لا ريب في أن الخطاب الغربي يبقى أكثر عقلانية من الخطاب السائد في العالم الإسلامي، لكنه ينحرف أحياناً إلى منزلقات هلوسية جماعية مشتركة لدى كل القوى الحركية السياسية الحامية المعاصرة.

ضمن هذه الظروف، يفهم القارئ لماذا أرفض منذ زمن طويل الرؤيا الإصلاحية التي يتبناها، مع رجال الدين المنفتحين نسبياً، العديد من «المثقفين» المسلمين، حتى بعد حرب الخليج، وحتى بعد الانتشار الضخم للإرهاب الأصولي وردِّ الفعل الغربي عليه. بعد كل ما حصل من أحداث جسام، لا يزالون متعلقين بتلك الرؤيا الإصلاحية السلفية القديمة والخجولة جداً من حيث التجديد أو الجرأة على التطوير. بمعنى آخر، إن الأحداث سبقتها ونحن بحاجة إلى تجديد راديكالي للفكر العربي الإسلامي لا إلى إصلاح جزئي ومحدود جداً. وفي الوقت نفسه، أرفض بالقوة نفسها تلك المنهجية الوصفية، السطحية، الحيادية، السردية، للعلوم الاجتماعية كما هي سائدة لدى العديد من الباحثين الغربيين. لماذا؟ لأن هذه المقاربة تساهم في التغطية على الاستخدامات الإيديولوجية للتأويلات التي تقترحها من أجل تفسير سبب الفوضى العالمية حيث يشعر كل واحد بأنه مهدد. في ما يخص تراث الفكر الإسلامي كما بالنسبة لجميع أشكال العقل الديني والعقل الحديث عموماً، أقترح منهجية أخرى، هي المنهجية «التفكيكية الانقلابية الراديكالية». فهي وحدها القادرة في رأيي على القيام بنقد راديكالي لجميع أنظمة الفكر الموروثة عن الماضي ولكل أنظمة العقائد واللاعقائد التي ترافقها بشكل واضح وعدواني (أقصد بذلك جميع أنواع الأصوليات). لكنني أقصد أيضاً جميع الأنظمة الفكرية المُزيَّنة أو المُجمَّلة بالبريق الخادع للعلم أو المنهجية العلمية السطحية. أضيف إلى كل ما ذكرته سابقاً أن هذا التوحيد للفضاء الفكري المتوسطي هو الآن في طور الحصول داخل

الفضاء السياسي والمدني الجديد للاتحاد الأوروبي. في هذا الفضاء الشاسع الواسع تحصل الآن تجربة فريدة من نوعها وواعدة بالمستقبل. فمنذ الآن وصاعداً، أصبح ممثلو جميع الثقافات الحية والأديان وآفاق المعنى والأمل يلتقون مع بعضهم البعض داخل هذا المختبر الكبير، أي الاتحاد الأوروبي. إنه حقاً معجزة سياسية وحضارية. وهنا أيضاً نشهد الآن تشكُّل فكر دستوري جديد، وفضاءٍ للمواطنية جديد يتجاوز العصبيات القومية الضيقة. كما نشهد تبلوراً تدريجياً لوعي مدني متعدد الجوانب قادر على هضم وعي تاريخي يمتد في الزمن إلى الوراء حتى يصل إلى الثقافات العتيقة جداً التي كانت سائدة في حوض البحر الأبيض المتوسط منذ آلاف السنين. إنه قادر على هضم ذلك مع هضم جميع المراحل الأساسية للحداثة، وبالتالي جميع المصادر الفكرية والروحانية التي يحتاجها العقل التفكيكي الانقلابي الذي هو الآن في طور الانبثاق.

الفصل الرابع

صورة الآخر: التشكيل المتبادل لصورة الإسلام والغرب

أولاً: الآخر في النصوص الكبرى لليهودية والمسيحية والإسلام

«لا تفعل للآخر ما لا تحب أن يفعله لك. هنا تكمن الشريعة كلها. الباقي تفاصيل». (تلمود بابل. السبت).

«وكما تريدون أن يعاملكم الناس فكذلك عاملوهم» (إنجيل لوقا: ٦/ ٣١. أو إنجيل متى: ٧/ ١٢).

«وأحبب قريبك حبَّك لنفسك». (سفر الأحبار: ١٩ / ١٨)

والمقصود بالقريب هنا الصديق أو الصاحب أو الشريك. وهو لا يشمل فقط من هو قريبي، أي اليهودي الآخر، وإنما أيضاً الأجنبي غير اليهودي كما هو موضح لاحقاً:

«وإذا نزل بكم نزيل في أرضكم فلا تظلموه. وليكن عندكم النزيل المقيم في ما بينكم كابن بلدكم تحبُّه حبَّك لنفسك لأنكم كنتم نزلاء في أرض مصر» (سفر الأحبار: ١٩ / ٣٣)

﴿لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَالْمَلائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُوْلَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ﴾ (البقرة: ١٧٧).

﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ (المائدة: ٤٨).

﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُواْ فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِن بَعْدِ مَا جَاءتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ بَغْياً بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللهُ الَّذِينَ آمَنُواْ لِمَا اخْتَلَفُواْ فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللهُ يَهْدِي مَن يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (البقرة: ٢١٣).

«لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه» (حديث نبوي شريف).

ثانياً: الآخر في النصوص الفلسفية الكبرى

«الكائنات البشرية العاقلة تُدعى بالأشخاص لأن طبيعتهم تدل على أنهم غاية بحد أنفسهم لا وسيلة ولا «إجر كرسي» كما يقال بالعامية. نقصد بذلك أنهم يمثلون أشخاصاً لهم كرامتهم ولا يمكن أن يُستخدموا كمجرد أداة نتلاعب بها كما نشاء. إنهم يمثلون شيئاً مهماً لا يمكن أن أتصرف تجاهه كما أشاء وأشتهي لأنهم يمثلون كائنات تستحق الاحترام والتقدير. وينبغي بالتالي أن آخذ وجودهم بعين الاعتبار». (إيمانويل كانط، «أسس ميتافيزيقا الأخلاق»).

«كينونتي تعني الكينونة المرئية: أنا بحاجة للآخر لكي أحيط تماماً بكل جوانب كينونتي. وبالتالي فالشيء من أجل الذات يحيلنا إلى الشيء من أجل الآخر. فالآخر هو بالفعل الآخر، أي الأنا التي هي ليست أنا... والتي لستُ أنا هي. وأداة النفي هنا تدل على العدم بصفته عنصراً من عناصر الفصل العازلة بين الآخر والأنا. وهذا يعني أن كل أخلاق غَيرية تبدو مستحيلة ضمن هذا المنظور. لماذا؟ لأن الآخر هو فقط الأداة التي عن طريقها أعي نفسي كأنا». (جان بول سارتر، «الوجود والعدم»).

«كان هوسيرل يعتقد بأن الأنا هي التي تخلع المعنى على الآخر. ولكن ليفيناس، على عكسه، يقول بأن «الآخر له معنى حتى قبل أن نهتم به ونخلع عليه المعنى. والآخر يبدو لديه وكأنه «ظهور» أو «وجه» لا يمكن اختزاله إلى مجرد تناسق الملامح وتنظيمها في ما بينها. وصورته الشخصية ليست إلا كاريكاتيراً ضمن مقياس أنها تختزله إلى مجرد شيء من الأشياء. فهذا الوجه يفرض نفسه علي، إنه يكلمني، يلزمني، من دون أن أستطيع التهرب من ندائه، أو من مسؤوليتي تجاهه. ليس غريباً إذن أن تكون كلمته الأولى: لا تقتل أبداً! بل إن أثر هذا الوجه عليَّ هو أنه يزعزع «أنانية الذات نفسها». إنه يوقف «القصدية التي تستهدفه». (ليفيناس، «النزعة الإنسانية للإنسان الآخر»، ١٩٧٢). وهنا تكمن «قابلية زيارته». وانطلاقاً من كل ذلك فإن «الآخر لا يتجلى على هيئة الاسم وإنما على هيئة النداء». (إيمانويل ليفيناس، «حرية عسيرة»، ١٩٦٣).

«أن تقول الذات فهذا لا يعني أن تقول الأنا. علم تأويل الذات يمكنه أن يتجاوز الخلاف الدائر حول الكوجيتو، وذلك أن الوعي ليس أصلاً ناجزاً، وإنما مهمة تتطلب إنجازاً وتحقيقاً: الآخر ليس مجبراً على أن يظل أجنبياً أو غريباً عني، وإنما بإمكانه أن يصبح أخي وشبيهي، أي شخصاً، كأمثالي، يمكن أن يقول: «أنا» بشرط أن نرى فيه شخصاً أشعرُ نحوه بالاحترام. ينبغي التفريق هنا بين الذات الأخلاقية وبين فاعل الأعمال اليومية الذي لا يفعل إلا أن يستعرض عضلاته الحركية إذا جاز التعبير. فانخراط

الذات الأخلاقية المضادة لهذا الفاعل الحركي يظهر جدلية الذات والآخر غير الذات. ويحصل ذلك إلى درجة أن الغيرية تصبح مشكلة لهوية الأنا ذاتها. وعندئذ يلزمنا أن نفهم أنفسنا كآخر غيرنا. فالآخر يناديني ويترجاني قائلاً: أنت يا هذا، أحبَّني!». (بول ريكور، «الذات كآخر»).

ثالثاً: ملاحظات أولى على كل ما سبق من استشهادات

كان صديقي جاك سوشير قد ألح عليَّ بأن أشارك في العدد الخاص لمجلته والمكرس لدراسة صورة الآخر. ومعلوم أنه فيلسوف بلجيكي وأستاذ الفلسفة وعلم الجماليات في الجامعة الحرة ببروكسيل، كما أنه رئيس تحرير مجلة جامعة بروكسيل. والواقع أن دعوته الأولى لي للمشاركة في مجلته تعود إلى ٢٤ / ٤ / ٢٠٠٦. لكن التزاماتي المختلفة أخَّرت كتابة هذا الفصل الذي أضعه بين يدَي القارئ اليوم. من المؤكد أنني لو كتبت نصي قبل ١٢ / ٧ / ٢٠٠٦ لكانت لهجته ومضمونه حافظا على الآثار البلاغية القديمة والعريقة الخاصة بموضوعات معيَّنة ككرم الضيافة، وحب الآخر، والأخوة الكائنة بين المؤمنين، والتضامن القومي الذي ينبذ غير المؤمن والأجنبي. لكنني لم أكتبه قبل ذلك التاريخ. وإنما كتبته أو ابتدأت بكتابته بتاريخ ١٠ / ٨ / ٢٠٠٦. إنني أتألم وأشعر بالعجز أمام الصفحات البيضاء التي أمزقها في كل مرة بعد أن أكون قد كتبت ثلاث أو أربع جمل فقط. أشعر بأنني عاجز عن التقدم في الكتابة رغم جميع المحاولات. ينبغي العلم أن الشعور بالعذاب أمام الصفحة البيضاء ليس هو ذاته إذا كنا نكتب في جهة الغرب المركزي المسيطر، أو في جهة بقية العالم وهوامشه ومن بينها عالم العرب والإسلام. وهذا هو الوضع التاريخي السائد منذ عام ١٩٤٥، ثم بالأخص بعد ذلك المنعطف الكبير الذي شكله ١١ أيلول / سبتمبر ٢٠٠١. إذا كان المرء يعيش بكل كثافة التضامن التاريخي مع بقية العالم، وإذا كان يطمح في الوقت نفسه إلى دمج الغرب أيضاً كما يتجلى في خطاباته وتدخلاته الفعلية في التاريخ بعد الآمال المنفتحة على أثر انتصاره

يوم ٨ أيار / مايو [١] ١٩٤٥، فإن مهمة التفكير في الجدلية الكائنة بين الأنا والأنت، أو بين الأنا والهو، أو بالذات كآخر، لا يمكن أن تعتمد على أي واحد من المسارات المقترحة في الاستشهادات السابقة التي ابتدأتُ بها هذا النص.

لقد وضعتُ كل هذه الاستشهادات الدينية والفلسفية عن قصد في مطلع دراستي[٢]. وهي تمثل تراثاً طويلاً من التصورات عن الآخر ومن التركيبات الفكرية والاستقبالات والدمج للآخر داخل دائرة الأنا / الذات. ولكن كان بإمكاني أن أتحدث بشكل محسوس عن المكانة التي احتلها الآخر داخل مساري الشخصي الوجودي منذ دخولي إلى المدرسة الابتدائية في قريتي تاوريرت- ميمون وحتى اليوم. ومعلوم أنها كانت آنذاك لا تزال فرنسية كبقية أنحاء الجزائر. ولكن لا يتسع المكان هنا لسرد سيرتي الذاتية بأكملها، فأنا أملك بالكاد المساحة الضرورية لشرح الاستشهادات الدينية والفلسفية التي وضعتها في رأس المقال. وقد اخترتها عن قصد لأنها تعبِّر عن صورة الآخر من خلال كلا المنظورين الكبيرين: الديني والفلسفي. إن الأفكار النظرية الواردة فيهما والتي شهدت مسارات عملية متنوعة تغطي مساحة كبيرة من العالم منذ أكثر من ألفي سنة. فأديان التوحيد، بالإضافة إلى الفلسفة الإغريقية والحديثة، كانت قد انتشرت في مناطق واسعة من العالم. نقول ذلك ونحن نعلم أن الإسلام والمسيحية

---

(١) لكن هذا التاريخ مؤلم بالنسبة للجزائريين. لماذا؟ لأنهم على الرغم من مشاركتهم في الحرب العالمية الثانية إلى جانب الحلفاء كـ «فرنسيين» إلا أنهم تعرَّضوا للقمع في هذه اللحظة بالذات. ففي ذلك التاريخ تم قصف منطقة سطيف من قبل الجيش الفرنسي. وكان ذلك إرهاصاً بحرب التحرير التي امتدت من عام ١٩٥٤ إلى عام ١٩٦٢. وبالتالي، بدلاً من أن يكافأوا على مساعدتهم للحلفاء في دحر النازية، عوقبوا.

(٢) جميع الاستشهادات المذكورة هنا أخذتُها من مقالة الباحثة سيلفي كورتين دوماني المنشورة في الموسوعة الكونية الفرنسية، ما عدا الاستشهادات المستمدة من القرآن! لماذا تم استبعاد القرآن من تلك المقالة والاستشهاد فقط بالتوراة والإنجيل؟ أليس هذا دليلاً على محدودية الفكر الغربي وانغلاقه داخل زمكان معين ومرجعيات محددة؟ هكذا نلاحظ أن الغرب يفصل زمكانيته ومرجعياته الفكرية عن الزمكانيات والمرجعيات الفكرية الأخرى. إنه يرمي بكل عنجهية تلك المرجعيات في دائرة التراثات الحية أو الماضية السائدة في بقية العالم أو هوامشه. إنه ينبذ الآخر بدلاً من أن يعترف به ويستوعبه.

كانا قد اخترقا بسرعة الحدود العرقية-الثقافية وانتشرا في شتى أنحاء المعمورة تقريباً. وقد فعلا ذلك لكي ينشرا الأوامر والنواهي والوصايا والأفكار المشتركة لدى الخطاب النبوي[٣] المتعلق بالاعتراف بالآخر وبالعلاقات التي ينبغي إقامتها مع شركاء يتخذون مكانات لاهوتية وفقهية مختلفة. ومعلوم أنه بالنسبة للمسلم، إن مكانة المختلف دينياً لا يمكن أن تساوي مكانة المعتنق للإسلام. هذا أمر واضح. وقل الأمر ذاته عن المسيحية أو اليهودية. فاللاهوت الديني الذي تشكَّل في القرون الوسطى يعطي الأولوية لمن ينتسب إلى ديننا، بل مذهبنا تحديداً، قبل كل شيء. بعدئذ، يجيء دور الآخرين وتُصنَّف مكانتهم طبقاً لقوانين الشرع الديني المعروف. أما التراث الفلسفي، فيُفترض فيه أنه يتوجه إلى البشر كافة بغضِّ النظر عن أعراقهم أو أديانهم أو لون وجوههم أو قوميتهم وجنسيتهم. إنه لا يفرِّق بين الناس على عكس الخطاب الديني، نظرياً على الأقل. لكن الواقع المُعاش لا يتطابق مع هذا الطموح الواسع والنبيل؛ فحقوق الجاليات المغتربة مثلاً في الدول الصناعية المتقدمة ليست متساوية مع الحقوق التي يتمتع بها سكان البلاد الأصليين. لهذا السبب ينبغي أن نقارن دائماً بين التعاليم المثالية للنصوص الكبرى من

---

(٣) أستخدم هنا تسمية «الخطاب النبوي» بدلاً من كلمة «الوحي» أو «الدين» لكي أركِّز على الطابع اللغوي للخطاب. وأقصد بالمفهوم الألسني أو اللغوي للخطاب النبوي مجمل العبارات الشفهية التي تحولت لاحقاً إلى نص مكتوب. فالأنبياء تكلموا شفهياً في البداية ثم تم تدوين كلامهم كتابةً بعد فترة قد تطول أو تقصر. وهذا النص الشفهي الأولي سُجِّل في كتب الاعتقاد الإيماني للأديان الثلاثة. فعلى هذا النحو تشكَّلت التوراة العبرانية، والعهد الجديد أي الإنجيل، والقرآن. وينبغي العلم أن التفسيرات اللاهوتية لهذه النصوص كانت قد همَّشت الأصل اللغوي السامي المشترك لكل العبارات أو الآيات المعزوَّة للوظيفة النبوية. نقول ذلك على الرغم من أن السمات اللغوية المميزة للخطاب النبوي موجودة في التراثات التوحيدية الثلاثة. فهناك تشابهات لغوية واضحة بين الخطاب النبوي التوراتي والخطاب النبوي الإنجيلي والخطاب النبوي القرآني. يكفي أن نقارن بينها لكي ندرك ذلك ونرى الفرق بين الصياغة اللغوية لها والصياغة الفلسفية للفكر المنطقي مثلاً. فالخطاب الديني أو النبوي مكتوب بطريقة أقرب إلى لغة الشعر وبالتالي فهو يختلف كثيراً عن الخطاب الفلسفي المنطقي. إنني أستخدم مصطلح الخطاب النبوي عن قصد لأنه يحررنا من هيبة التركيبات اللاهوتية الموروثة ورهبتها. كما أنه يفتح مجالاً جديداً من الفهم والمعقولية. وهو مجال لا تزال تعرقله التركيبات الأسطورية-اللاهوتية المتعلقة بشخصيات الأنبياء «الحقيقيين» أو «المزيَّفين».

جهة، وبين الممارسات العملية في الحياة اليومية على أرض الواقع من جهة أخرى. هناك دائماً فجوة بين النظرية والتطبيق. ومعلوم أن هذه الممارسات تختلف وتتنوع كثيراً في ما يخص العلاقات بين الأشخاص، وذلك طبقاً للفئات الاجتماعية ومستواها الثقافي.

في ما يخص السياقات الإسلامية، عربية كانت أو غير عربية، نلاحظ أن «الضيافة» مثلاً محكومة من قبل قانون اجتماعي-سياسي-أخلاقي دقيق جداً وصارم. وهذا القانون سابق لتعاليم الدين ومستمر بعدها على هيئة تداخلات معها، فقد كان موجوداً قبل الإسلام. لكن هذه التداخلات تتنوع وتختلف بحسب ما إذا كنا نعيش في وسط حضري أو ريفي أو بدوي. فالضيافة تتلوَّن وتتغير نسبتها باختلاف هذه البيئات الاجتماعية. بالطبع لا نستطيع أن نتعرض لكل ذلك هنا، فهذا الفصل القصير نسبياً لا يمكن أن يغطِّي جميع هذه المجالات الواسعة الشاسعة والمعقدة من بلاد العرب والإسلام. ولكن من الضروري أن نشكِّل صورة واضحة عن هذه المناهج الكبرى للمعرفة والممارسة. فهي التي تحدد في نهاية المطاف الأخلاقية الدائمة لكل شخص، ولكل فئة عرقية-ثقافية، ولكل كتلة اجتماعية مرتبطة بسلطة مركزية، ولكل طائفة دينية حيث لا تزال تهيمن السلطة العقائدية المدعوة بالدينية. نقول ذلك ونحن نعلم أن الدين هو نفسه عبارة عن كتلة معقَّدة من التصورات، والمعايير، والطقوس الشعائرية، والاعتقادات الإيمانية والمعرفية، والمؤسسات. وكل هذه الأشياء تؤثر على رؤيتنا للآخر بل وتتحكم بها.

ربما كان القارئ قد لاحظ أن الاستشهادات المذكورة أعلاه تحصرنا داخل الفضاء التاريخي لحوض البحر الأبيض المتوسط. لكننا نعلم أن العالم أكبر بكثير من هذا الفضاء على اتساعه. حتى إن الآخر أصبح أكثر فأكثر من منطقة خارجة عليه هي: منطقة الشرق الأقصى. لقد أصبح الآخر في عالمنا المعاصر هو بالدرجة الأولى الصيني، أو الهندوسي، أو البوذي، أو الهندي في كل تعدديته الاستثنائية. كما أصبح الآخر

يتمثل في القارة الأفريقية السوداء، وفي الأقليات المتجاهَلة من قبل التاريخ والمقموعة في عدد كبير من الأنظمة السياسية المعاصرة. هنا يكمن الآخر المنبوذ. طيلة قرون وقرون راحت الفلسفة وعلم اللاهوت يتحدثان بإسهاب عن الإنسان، والعقل، وشروط بلورة المعرفة النقدية ونقلها إلى الآخرين أيضاً. كما تكلّما عن كيفية تشكيل المجتمع البشري المثالي أو المدينة الفاضلة، ولكن من دون دمج المرأة فعلياً في ذلك، ومن دون دمج الغريب البعيد، ثم بشكل أخص من دون دمج العبد الرقيق. وهذا ما استدركته الحداثة لاحقاً وأنجزته، ولكن بشكل متأخر أكثر من اللزوم وبشكل ناقص أكثر من اللزوم أيضاً. إن دمج «القريب» أو الآخر داخل النص الفلسفي لا يزال بحاجة إلى بذل جهد كبير من أجل تجاوز الانتهاكات التي يرتكبها الأفراد والدول القومية بسهولة من أجل خلع المشروعية على «الحروب العادلة» المتكررة من جهة الغرب، أو «الجهاد» المتكرر من جهة الإسلام. يحصل ذلك كما لو أن جميع القيم المرفوعة رايتها عالياً في الخطابات الإنشائية البلاغية يمكن أن تُلغى فجأة لكي يوكلوا مهمة الدفاع عن الأخلاق والقانون لقعقعة السلاح فقط. ولا أقصد من هذه الملاحظة إثارة المماحكات الجدالية المجانية ضد الغرب. ذلك أن كلامي يندرج داخل المنظور الواسع الذي يتخذ علم الأنتربولوجيا كأداة لنقد الثقافات البشرية أياً تكن. فأنا أنتقد الثقافة الإسلامية أيضاً وبشكل جذري. كل مشروعي ينطوي تحت العنوان التالي: نقد العقل الإسلامي. لكن الغرب أيضاً بحاجة إلى نقد، فهو ليس بريئاً من النواقص والعيوب. ولذا لا يمكننا أن نتحاشى الخطأ الراديكالي التالي:

من المعلوم أن القرار الذي اتُّخذ بإلقاء قنبلة ذرية على مدينة هيروشيما اليابانية قد دشّن حقبة جديدة من الحرب غير المتكافئة، وهي ما يدعى بالحرب «النظيفة» التي لا تتضمن أي مخاطرة بالنسبة لمن يمتلك التقدم التكنولوجي الصارخ ويقدر على شن الحرب الاستئصالية ضد الطرف المحروم من هذا التقدم. وهكذا ذهبت المواعظ الأخلاقية والدينية العريقة الداعية إلى حب الآخر أدراج الرياح في لحظة واحدة.

إن هذا القرار الخطير فُتح الطريق أيضاً للانتقال من مرحلة العنف البنيوي الداخلي الملازم لكل مجتمع بشري بصفته نظاماً من اللامساواة يتعذر تجاوزه، إلى مرحلة العنف المنتظم الدائر على صعيد العالم كله. بمعنى أن العنف لم يعد محصوراً داخل دائرة المجتمع الواحد، وإنما أصبح شائعاً على صعيد الكرة الأرضية بأسرها. أصبح عالمنا مليئاً بالعنف ومهدداً بالعنف. ينبغي العلم أن الحرب العالمية الثانية التي دارت رحاها بين القوى الأوروبية العظمى أغلقت تاريخ الحروب التي كان قد نظَّر لها كلوزويتس. أقصد أنها أغلقتها داخل دول الغرب الكبرى نفسها. فلم تحصل أي حرب منذ ذلك التاريخ بين الفرنسيين والألمان والإنكليز الخ. لكنها لم تغلقها داخل الدول الأخرى أو ضد الدول الأخرى. ينتج من ذلك أن جميع الحروب التي خاضها الغرب منذ عام ١٩٤٥ وحتى الآن هي حروب غير متكافئة، بمعنى أن الغرب كان يتمتع بتفوق صارخ على الطرف الآخر أياً يكن. وهنا في هذه النقطة بالذات ينبغي أن نبحث عن الأسباب العميقة لانتشار ظاهرة الإرهاب بصفتها رداً على هذه الحروب غير المتكافئة؛ فالضعيف يلجأ إلى هذا السلاح كما هو معروف. بالطبع، إن كلامي هذا لا يعني تبرير الإرهاب في أي صيغة من صيغه ولا أي شكل من أشكاله. ولكن ينبغي علينا لمواجهة الوضع الحالي أن نبلور لاهوتاً جديداً لقبول الآخر أو فلسفة جديدة تقبل منذ البداية بأن تهضم التساؤلات التالية:

أولاً: هل يمكن القبول بمشروعية حرب غير متكافئة من أجل تحقيق أهداف قومية، ولو على حساب نفي الآخر وسحقه؟ نقول ذلك خصوصاً أن هذا الآخر كان قد شهد مرحلة طويلة من الاستعباد لنظام كولونيالي غربي.

ثانياً: هل يمكن أن نسمح بأن ينتشر على الصعيد العالمي شيئان سيئان لا يمكن احتمالهما، وأقصد بهما الإرهاب والعنف؟ قلت لا يمكن احتمالهما أو لا يطاقان، وذلك ضمن المعنى الذي يخلعه بول ريكور على هذه الكلمة.

ثالثاً: هل يمكن للتراث المهتم بالآخر والمبلوَر داخل الفضاء التاريخي المعروف باسم الغرب أن يستمر في الإعلان عن كونية قيمه من دون أن يدمج أخيراً إلزامات المسؤولية الفكرية والأخلاقية تجاه الآخر؟ أقصد بذلك الآخر المنظور إليه وكأنه الشر المطلق، أي المسلم أو الإسلام حالياً. ألا ينبغي عليهم أن يأخذوا أخيراً هذا الآخر في حسابهم من خلال الإرث الإجباري الملزِم لكل فعل فكري أو معرفة علمية؟ ألا ينبغي أن يكفُّوا عن اعتبار الآخر بمثابة الشر المطلق؟ نقول ذلك ونحن نعلم أنهم يفعلون ذلك لكي يخلعوا المشروعية على سياسة البطش والقوة المحضة، وهي سياسة أصبحت متَّبعة من قبل الغرب بشكل منتظم على الصعيد العالمي كله. هل يمكن لهذه الحالة أن تستمر؟ ألا توجد طريقة أخرى للتعامل مع الآخرين؟

رابعاً: إن السؤال الأخير ينطبق من دون قيد أو شرط على الطرف الآخر المنخرط في هذه الحرب غير المتكافئة، أي العرب أو المسلمين عموماً. فهم أيضاً يغذُّون العنف عن طريق التلاعب بالمفهوم اللاهوتي-السياسي المدعو بـ «الجهاد». كما أنهم يغذُّون الحرب عن طريق الإبقاء على الشعب في حالة الجهل المرسَّخ مؤسساتياً، أي المرسَّخ عن طريق مؤسسة التعليم وسواها بشكل خاص. إنهم يحجبون عن الشعب معرفة جميع الأوامر الأخلاقية القطعية الملزمة له والتي ينص عليها التراث الإسلامي الكبير في ما يخص احترام الآخر أو كيفية التعامل معه[٤]. وبالتالي، إنَّ المسؤولية تقع على الطرفين

---

(٤) لا أستطيع أن أواصل تفكيري حول هذه النقطة أكثر مما فعلت. يمكن للقارئ الراغب في الاطِّلاع على تفكيري الفلسفي في هذه القضايا المطموسة من قبل الخطاب الغربي الرسمي عن الحرب العادلة من جهة، أو الخطاب الإسلامي عن الجهاد من جهة أخرى، أن يطِّلع على كتابي الصادر بالاشتراك مع جوزيف مايلا، وعنوانه:

De Manhattan à Bagdad. Au-delà du bien et du mal, Desclée de Brouwer 2003

ومما كتبته عام ٢٠٠٣ تأكد بشكل موجع من خلال الحرب السادسة التي شنتها إسرائيل ضد العرب والتي هي غير متكافئة «موضوعياً»؛ فالترسانة العسكرية الإسرائيلية أكبر وأقوى بكثير مما يمتلكه العرب . وهذا شيء واضح ليس بحاجة إلى برهان.

لا على طرف واحد، وإنْ كانت مسؤولية الغرب أكبر لأنه هو الأقوى والأكثر استنارة ومعرفة وإمكانيات.

لقد كان من الضروري أن أضع تحت أنظار القارئ هذه الوقائع والملاحظات مع كل الأشكلة التي تتطلبها في ما يخص الآخر قبل أن أواصل شرح الاستشهادات الواردة في مقدمة الفصل والتعليق عليها. وهي نصوص أو مقاطع وآيات تنتمي إلى كلا التراثين الكبيرين: التراث الديني التوحيدي، والتراث الفلسفي. وأقصد بالأشكلة هنا جعل الموضوع إشكالياً من أجل طرحه من جديد، وعلى أسس علمية وفلسفية واضحة. من هنا المصطلح العربي الجديد: أَشْكَلَ، يُؤَشْكِلُ، أَشْكَلَةً: أي جعل الموضوع إشكالياً بعد أن كان يفرض نفسه وكأنه بدهي واضح لا مشكلة فيه. ينبغي أن نفتح ورشات عمل بحثية متعددة الجوانب من أجل تشكيل تاريخ نقدي عن الفترة الاستعمارية وعن مصير الحداثة وتقلباتها في البلدان المستعمَرة من قبل القوى الأوروبية العظمى. إن مثل هذا البحث الاستكشافي الواسع يمثِّل شرطاً أولياً لا بد منه بغية طرح مسألة الآخر من بابها الواسع وعلى مصراعيها لكي نفهمها على حقيقتها. فمن السهل أن أقول بأنني أحبُّ الآخر أو أحترم الآخر الخ. لكن القول شيء والفعل شيء آخر.

ينبغي توسيع المشكلة لكي تشمل جميع الدوائر أو المناطق الجيوبوليتيكية التي ينتشر فيها العنف البنيوي الأعمى المزمن ويجعل بالتالي مستحيلاً أيَّ اهتمام أخلاقي للإنسان بالإنسان أو أي حرص عليه وعلى كرامته. فالعنف هو أكبر إلغاء لكرامة الإنسان لأنه يعني الاعتداء عليه جسدياً أو معنوياً أو الاثنين معاً. لكن هذه الطريقة الأخلاقية في معالجة المسألة تتعرض للعرقلة من قبل أنظمة ما بعد الاستعمار من جهة، أي الأنظمة العربية والإسلامية التي تشكلت بعد عام ١٩٥٠ أو ١٩٦٠ كما هي حالة الجزائر مثلاً، كما تتعرض للعرقلة من قبل الدول القومية الكبرى في أوروبا وأميركا الشمالية من جهة أخرى. فهذه الدول الأخيرة لا تريد أن تتراجع عن ذكرى البطولات

والأمجاد القومية السابقة؛ إنها مفعَمة بالعنفوان القومي إلى حد الشوفينية، وهو عنفوان يدفع إلى الحروب والاعتداء على الآخرين: نقصد الآخرين الأضعف بكثير من جميع النواحي. فماذا تستطيع البلدان الأخرى أن تفعل أمام أحدث أنواع التكنولوجيا العسكرية الأميركية أو الإسرائيلية؟ ينبغي العلم أن المهاجرين المغتربين الساكنين في الضواحي الفرنسية والأوروبية. كما أن الشباب المرشحين للهجرة إلى بلاد الغرب بحثاً عن الرزق لا يؤخذون إطلاقاً بعين الاعتبار من قبل الغرب؛ إنهم يشكّلون الآخر المهمَل والمنبوذ المحتقر. فأين هي حقوق الإنسان إذن؟ إنهم لا يدخلون في تلك الجدلية الجذابة جداً للنزعة الإنسانية الأدبية العربية القديمة. ومعلوم أن النزعة الإنسانية ازدهرت إبان العصر الذهبي لدى العرب(٥). باختصار، إنهم، أي أبناء الجاليات المغتربة، لا يدخلون في دائرة تلك الجدلية الجميلة التي تحدَّث عنها بول ريكور في كتابه الشهير «الذات كآخر». إنهم مهمَلون ولا أحد يهتم بهم. فأين هي النزعة الإنسانية الغربية إذن؟ كيف يمكن أن نخرج من هذا الجهل المتبادل والمتراكم من طرف وآخر؟ وهو جهل يُستخدم لتقديم صورة كاريكاتورية وشيطانية عن الآخر. إنه جهل يهدف إلى تأثيمه وإشعاره بالخطيئة والذنب. وهذا ما حصل في الجدلية المعاكسة الناتجة من انتفاضة الضواحي الفقيرة الواقعة على هامش المدن الفرنسية، والمهملة والمهمشة. كما نجد ردَّ الفعل على الغرب في تلك التفجيرات الإرهابية التي تثير ردود فعل هائجة وضخمة أكثر مما ينبغي من جهة الغرب. إن رد فعل الغرب عليها يشبه إرهاب الدولة أحياناً.

ضمن هذه الظروف الانفعالية الهائجة بين الطرفين، لا نملك إلا أن نطرح السؤال التالي: من هي الأنا أو الذات العربية أو الإسلامية القادرة على الاعتراف بالآخر، أي بالغرب، المتجسّد في الدولة الإسرائيلية وحليفها اللامشروط الولايات المتحدة الأميركية؟ في الحالة الراهنة للأمور، يبدو هذا الشيء شبه مستحيل. في الواقع، إن

---

(٥) محمد أركون. نزعة الأنسنة في الفكر العربي. جيل مسكويه والتوحيدي، دار الساقي، بيروت.

الصعوبة ليست ناتجة فقط من التصلب الإيديولوجي للآخر الذي يتصرف كعدو «واثق من نفسه وميال إلى الهيمنة»، كما قال الجنرال ديغول في عبارة شهيرة[٦]، وإنما هي موجودة أيضاً وأحياناً أكثر في المسار الأسطوري التاريخي الخاص بالأمة العربية الكبرى كما كانوا يقولون في عهد جمال عبد الناصر. كما أنها موجودة في الأمة الإسلامية المقدَّسة التي يتعلق بها المخيال الإسلامي السائد. بمعنى آخر، إنها موجودة لدى كلا الطرفين. وهنا أكتفي بإثارة موضوع كبير لم يُستكشف حتى الآن كما ينبغي. وينبغي علينا استكشافه للخروج من العنجهيات القومية والعصبيات الطائفية والتعلق بأوهام المجد والعظمة الفارغة والمشروعيات اللاهوتية القروسطية. ومعلوم أن هذه الأشياء تملأ مخيال الجماهير لدى كلا الطرفين. وهذا المخيال هو الذي يعبِّئونه ضد بعضهم البعض من أجل إذكاء الأحقاد التاريخية، وهي أحقاد قد تصل أحياناً إلى حد الحرب الدموية المدعوة بالحرب العادلة من جهة الغرب.

رابعاً: الصراع بين أوروبا والغرب من جهة والشرق من جهة أخرى

هذان هما التراثان الكبيران اللذان تحدَّثا عن الآخر وحدَّدا مكانته، كل بطريقته الخاصة: التراث الديني، والتراث الفلسفي. وهذان التراثان ما انفكّا يتداخلان مع بعضهما البعض ويتفاعلان مع بعضهما البعض ويتغذَّيان ويستفيدان من بعضهما البعض على مدار التاريخ، أي منذ الأزمنة التوراتية وحتى اليوم. وقد فعلا ذلك من خلال الصراع مع بعضهما البعض أيضاً؛ فتارة يتغلب التراث الديني، وتارة أخرى يتغلب التراث الفلسفي.

من المعلوم أن المسيح نطق بالآرامية وهي لغة سامية كالعبرية والعربية. لكن رسالته كُتبت باللغة اليونانية في الأناجيل ولم تُكتب بالآرامية، اللغة التي نطق فيها.

(٦) هذه العبارة التي لفظها شارل ديغول عام ١٩٦٧ بعد حرب ٥ حزيران عن اليهود أثارت ضجة كبيرة في فرنسا آنذاك.

وبدءاً من تلك اللحظة، حصل انقسام بين الدين والفلسفة لأن اليونانية هي لغة الفلسفة كما هو معلوم. كان بول ريكور قد زحزح «فكرة الذات كآخر» من مجالها التقليدي إلى الأرضية اللغوية والألسنية للهوية السردية القصصية. وإذا ما اتبعنا فكرته فإننا نجد أن الانتشار التاريخي للمسيحية داخل الدائرة اللغوية العقلانية الإغريقية-الرومانية واللغات الأوروبية الحديثة المتفرعة عنها كانت له انعكاسات كبرى لم تُدرس حتى الآن من قبل علم اللاهوت ولا من قبل التراث الفلسفي. ذلك أن انتقال الدين أو النص الديني من لغة إلى لغة لا يمكن أن يحصل من دون متغيرات تطرأ عليه بالضرورة. الترجمة تؤدي بالضرورة إلى حصول تعديلات ومتغيرات معنوية على النص. المسيح تكلم شفهياً بالآرامية لكن كلامه سُجِّل كتابة باليونانية أولاً ثم تُرجم إلى اللاتينية ثانياً وإلى اللغات الأوروبية الحديثة ثالثاً كالفرنسية والإنكليزية والألمانية الخ. انظر ترجمة الإنجيل في جميع هذه اللغات. هكذا نجد أن الإنجيل انتقل ثلاث مرات لغوياً، في حين أن القرآن بقي مكتوباً باللغة نفسها منذ البداية وحتى اليوم. ينبغي العلم أن العصور الوسطى الأوروبية رسَّخت هذا الفصل بين الدين والفلسفة على الرغم من تدخُّل النصوص المعرفية ذات التعبير العربي بين عامَي ٧٠٠ و١٣٠٠ ميلادية تقريباً. فالفلسفة ماتت في أوروبا إبان العصور الوسطى، أو قل إنها كانت خادمة لعلم اللاهوت المسيحي في أحسن الأحوال. ثم ماتت بعدئذ في أرض الإسلام بموت ابن رشد ولم يبقَ في الساحة إلا الدين.

لكن لنركِّز حديثنا هنا على المسيحية الأوروبية وما حصل فيها. من المعلوم أن اليهودية والإسلام رُفضا طيلة العصور الوسطى من قبل المسيحية وهُمِّشا ورُميا في ساحة ما هو أجنبي عرقياً وثقافياً، كما نُبذا من الناحية اللاهوتية نبذاً راديكالياً. والواقع أنه ترسَّخت في تلك العصور القديمة ثلاثة أنظمة من «الدين الحق». فاليهودي يقول بأن دينه هو وحده الحق، والمسيحي يقول الشيء نفسه، وكذلك المسلم. عندئذ حصل النبذ المتبادل بين الأديان الثلاثة، كذلك الحروب المتكررة، حتى انعقاد المجمع الكنسي

التجديدي الشهير باسم «مجمع الفاتيكان الثاني» عام ١٩٦٥. عندئذ اعترفت المسيحية الكاثوليكية لأول مرة بالإسلام واليهودية، وحتى بالبوذية والهندوسية. ولم تعد تقول بأنها وحدها تمتلك الحقيقة الإلهية المطلقة كما كان ذلك يحصل سابقاً طيلة قرون وقرون. لقد تخلّت عن الشعار القائل: خارج الكنيسة المسيحية الكاثوليكية الرومانية لا مرضاة عند الله ولا خلاص في الدار الآخرة. واعترفت لأول مرة بمشروعية التعددية الدينية، أي مشروعية وجود أديان أخرى غير المسيحية. حتى إنها دعت إلى احترام الإسلام والمسلمين وطيّ صفحة الماضي الأليم وفتح صفحة جديدة. هذا هو التجديد اللاهوتي الكبير الذي حصل في الفاتيكان عام ١٩٦٥. ويمكن حتى القول بأنه حصلت ثورة لاهوتية حقيقية آنذاك.

لكن لنعد إلى الماضي البعيد مرة أخرى. عندما تحرر اليهود سياسياً في أوروبا بعد الثورة الفرنسية، حصل انقسام آخر بين اليهود والمسيحيين من جهة، والمسلمين من جهة أخرى. فقد تمت بلورة تركيبة لاهوتية مسيحية-يهودية على الرغم من أنف اليهود أنفسهم. وهذا يعني أن المسيحية الغربية استلحقتها بها أو ضمَّتها إليها في مواجهة الإسلام. وقد راح الإسلام من جهته يدخل مرحلة المقاومة السياسية ضد الاحتلال الكولونيالي الغربي بدءاً من القرن التاسع عشر. ولكن قبل ذلك، حصلت أشياء خطيرة؛ فدخول الإمبراطورية العثمانية مسرح التاريخ بدءاً من القرن الخامس عشر أدى إلى رد فعل إسباني كاثوليكي. إذ لم يعد الإسبان يكتفون باستئصال الوجود الإسلامي واليهودي من بلادهم، بل وسَّعوا أيضاً عملية الاستئصال لكي تشمل كل منطقة حوض البحر الأبيض المتوسط. مهما يكن من أمر، فقد تم الاتفاق على نبذ الإسلام لاهوتياً من ساحة الأديان التوحيدية وعدم الاعتراف إلا بالمسيحية واليهودية. ثم دخل العالم الإسلامي في مرحلة التقهقر والتراجع بعد الهزيمة الكبرى التي مُنيت بها الإمبراطورية العثمانية في معركة «ليبانت» البحرية الشهيرة عام ١٥٧١. وأضيفت إلى هذه الهزيمة هزيمة أخرى، هي وقوع العالم العربي والإسلامي تحت الهيمنة السياسية والاستعمارية

للغرب. وهي هيمنة لا تزال مستمرة بأشكال متفاوتة ومتغيِّرة حتى يومنا هذا. انظر ما يُدعى بالاستعمار الجديد.

ثم تبلور التراث الفلسفي الديكارتي في القرن السابع عشر. ومعلوم أن موقفه من الآخر يتجاهل كلياً توسيع منظوره بغية الانفتاح الضروري على الفروع الثلاثة من أديان التوحيد. فالفلسفة الديكارتية تجاهلت الدين عموماً ولم تهتم إلا بالعلم. ينبغي العلم هنا بأن المرجعية العقائدية العليا للمسيحية ظلت طيلة العصور الوسطى تفرض هيمنتها على الفلسفة، وكانت تعتبرها بمثابة خادم لعلم اللاهوت المسيحي كما ذكرنا. وما دامت الأمور هكذا، فإن المسيحيين كانوا ينبذون اليهود والمسلمين والوثنيين ويكفرونهم. كانوا يعتبرون أنفسهم بمثابة الفرقة الناجية وبقية الأديان في الخسران والضلال. كان المسلمون واليهود طيلة العصور الوسطى يمثلون الآخر بالنسبة للمسيحية الغربية، وكانت مكانتهم مكانة العدو أو الكفار المحميين، أي أهل ذمة، تماماً كمكانة اليهود والمسيحيين في أرض الإسلام. وبالتالي، فالإسلام عندما كان قوياً مهيمناً مارس العملية نفسها. ينتج من ذلك أن الآخر، كشخص له كرامته المعصومة، هو عبارة عن إحدى فتوحات الفكر الفلسفي الحديث، وهذا ما لم تعرفه العصور الوسطى اللاهوتية أبداً. كان يمثِّل بالنسبة لها اللامفكَّر فيه أو المستحيل التفكير فيه. لكنَّ هذه الفتوحات النظرية للحداثة أُلغيت عملياً من قبل القوى الأوروبية إبان مرحلة الاستعمار. لقد ألغوها عن طريق سن قانون خاص بالسكان المحليين المغلوبين على أمرهم، وهو قانون يفرِّقهم عن السكان الأوروبيين المستوطنين في بلادهم ولا يعطيهم الحقوق نفسها، إنما ينظر إليهم كأناس من مرتبة أدنى أو كمواطنين من الدرجة الثانية أو الثالثة. وبالتالي، أين هو التنوير؟ وأين هو إعلان حقوق الإنسان والمواطن الذي أصدرته الثورة الفرنسية والذي لا تزال فرنسا تفتخر به حتى الآن؟ هنا يكمن كل غموض الفلسفة الحديثة التي بلورت نظرية حقوق الإنسان والمواطن ضمن المنظور الكانطي الخاص بالقانون الكوني الذي يفترض أن ينطبق على جميع البشر. من الناحية النظرية، هناك مساواة في فلسفة الحداثة، ولكن من الناحية العملية لا توجد

مساواة بين الأوروبي والعربي أو بين الأوروبي وغير الأوروبي عموماً. نقول ذلك ونحن نعلم أن الممارسة القانونية العملية تتجاهل المساواة بين الرجل والمرأة حتى في البلدان الأوروبية ذاتها، وهي بلدان تعتبر نفسها بطلة حقوق الإنسان. هكذا نلاحظ أنه لا النقد الماركسي للقانون البورجوازي التجريدي، ولا النقد النيتشوي للقيم، ولا الاستكشاف الفرويدي لأعماق النفس البشرية عن طريق التحليل النفسي، استطاع أن يغيِّر البلاغيات اللفظية الشكلانية والتجريدية للمثالية الفلسفية. حتى إيمانويل ليفيناس وبول ريكور اللذان أعادا دمج النص اليهودي-المسيحي في فلسفة الآخر لا يذكران أبداً ذلك الغريب الأجنبي أو الآخر في المطلق، أي الإسلام والمسلمين. صحيح أنهما ما عادا ينظران إليه كعدو كما كان يحصل في القرون الوسطى، لكنهما يسدلان عليه ستاراً من الصمت ولا يتحدثان إلا عن التراث اليهودي-المسيحي. يحصل ذلك كما لو أن الإسلام لا يشكل جزءاً لا يتجزأ من التراث الديني التوحيدي.

إن وجود الغرب ككتلة واحدة يؤدي بالضرورة إلى تشكيل مفهوم الشرق ككتلة مضادة أو مقابلة. وعلى الرغم من تقدم البحث التاريخي والعرقي-الأنتربولوجي، يبقى الشرق مجرد فضاء يُسقطون عليه الرؤى الرومنطيقية ثم الإيديولوجية للغرب الفاتح المنتصر. وبدءاً من القرن الثامن عشر، أخذ هذا الغرب يسمح لنفسه بأن يسمي الآخرين بأسمائهم، أو قل بأن يطلق عليهم الأسماء التي يريدها. أصبح يسمح لنفسه بأن يسمي العالم، والمجتمعات، والثقافات البشرية، كلما تطور العلم الاستشراقي أو على مدار تطوره شيئاً فشيئاً. وهذه الهيمنة الغربية ما انفكت تتزايد حتى بعد انتهاء مرحلة الاستعمار وتشكُّل الدول القومية أو الأنظمة الوطنية بعد رحيله. من المعلوم أن هذا «الشرق» الذي شكَّله الغرب المهيمن المتغطرس هو فضاء جيوبوليتيكي، أي جغرافي-سياسي مترجرج وقابل للاتساع أو التقلص، أي غير مستقر. وهو لم يمتلك بعد الأدوات الفكرية والمعرفية الضرورية ولا الإمكانيات اللازمة لكي يسمي نفسه بنفسه، ولم يتوصل بالتالي بعد إلى مرتبة تؤهله لطرح التساؤلات الفلسفية المعمَّقة عن الآخر.

نقصد الآخر بصفته مقابلاً لك، أو منافساً، أو شريكاً، أو قريباً وأخاً. ولا نزال نعيش في ظل هذا التفاوت التاريخي بين الشرق والغرب، وبخاصة في ما يتعلق بالإسلام. فهو مسلوب من انتماءاته وآثاره داخل الفضاء المتوسطي لكي يصبح النموذج على الآخر المنعدم، أو الآخر المنبوذ في المطلق.

تنبغي الإشارة هنا إلى أن التراث الإسلامي نفسه قد ساهم في دفع الآخرين إلى نبذه، وذلك عن طريق التشبُّث بالمواقع الفكرية التقليدية واعتقاده بإمكانية المحافظة على فرادته اللاهوتية والحضارية القديمة. لقد انغلق على ذاته، أو سجن نفسه داخل قلعة عقائدية دوغمائية قروسطية. وكان هذا الانغلاق من القوة بحيث أنه حرم نفسه من جميع فتوحات الحداثة والتحديث حتى منتصف القرن التاسع عشر، أي حتى عام ١٨٥٠. ينبغي العلم بهذا الصدد أن إيديولوجيا التحرير الوطني كانت لها ميزة تحريرنا من الاستعمار. لكن الأنظمة التي شكّلتها بعد الاستقلال، ولو كانت تقبل التحديث المادي والتكنولوجي، إلا أنها لم تقبل الحداثة الفكرية والسياسية والعلمية. ينبغي العلم أن كل تراث بشري حي يواصل بشكل طبيعي عملية اشتغال الذات على ذاتها. وفي أثناء ذلك تحصل عمليات انتخاب داخلية وبتر وتصفيات تؤدي في نهاية المطاف إلى نسيان دائم لبعض فتوحات هذا التراث. نضرب على ذلك مثلاً ما حصل للتراث العربي الإسلامي بعد الدخول في عصور التكلُّس والتحجُّر والجمود، أي ما يُدعى بعصر الانحطاط. ففي السابق، إبان العصر الذهبي، كان يوجد توتر صراعي خصب بين العقل الديني والعقل الفلسفي. لقد حصل ذلك طيلة العصور الوسطى بحسب التسمية الغربية للكلمة، لكنها على عكس ما يوحي به اسمها بالنسبة لأوروبا كانت هي عصور المجد والإشعاع بالنسبة للثقافة العربية الإسلامية. في تلك الفترة، كانت أوروبا تغطُّ في ظلام عميق، على عكس العرب والمسلمين. لكن هذا التوتر الصراعي المبدع بين كلا العقلين الديني والفلسفي لدى العرب سرعان ما توقّف بعد موت ابن رشد عام ١١٩٨ وتصفية الفلسفة.

يزعم البعض بأن الفلسفة لم تمت في أرض الإسلام بعد ذلك بدليل انتعاش الفلسفة الإشراقية في إيران. لكن هذه الفلسفة الإشراقية لم تكن فلسفة بالمعنى العقلاني الذي نقصده، إنما كانت خليطاً من الغنوصية الباطنية والصوفية المسارِّية الهادفة إلى الاتحاد بالله. وبالتالي هي مختلفة جداً عن الخط الإغريقي للتفلسف والفلسفة، هذا الخط الذي ساروا عليه في أوروبا حتى وصلوا إلى ما وصلوا إليه من تقدم واستنارة عقلية واستكشاف لقوانين الطبيعة وتفوق علمي وتكنولوجي. نستخلص من ذلك أن الفكر الإسلامي لم يساهم إطلاقاً في البحث الفلسفي المتعلق بالموقف من الآخر في الفترة الحديثة. الحداثة كلها تشكَّلت خارج عالم العرب والإسلام. بل إن الأخطر من ذلك هو أن الفكر اللاهوتي في الإسلام توقَّف هو الآخر بعد القرن الحادي عشر أو الثاني عشر عن مواصلة مناقشاته العقلانية السابقة، وهي مناقشات خصبة ومبدعة حصلت إبان العصر الذهبي من عمر الحضارة العربية الإسلامية، لكنها أصبحت نسياً منسيّاً بعد الدخول في عصر الانحطاط. وتجمَّد الفكر الإسلامي عندئذ وتحجَّر وتحوَّل إلى مجرد تكرار واجترار لفتاوى فقهية ضيقة وشعائر وطقوس ودروشة وتصوف وانغلاق كامل على الفكر والفلسفة والاستكشاف المبتكر. وهكذا تمَّ التخلي عن الساحة الفكرية والفعالية التأويلية المبدعة للنصوص الإسلامية التأسيسية، وهي فعالية ازدهرت إبان العصر الذهبي على يد المعتزلة والفلاسفة وكبار الأدباء وعلماء الدين المنفتحين. لقد هجروا كل ذلك وتركوا الساحة فارغة لكي يملؤها الفقهاء وحدهم. وهؤلاء ما كانوا يعرفون إلا التقليد والتعليق على الكتب المدرسية لأتباع أئمة المذاهب الخمسة: الحنبلي والحنفي والشافعي والمالكي والجعفري. على هذا النحو ساد التكرار والاجترار في كل أرض الإسلام ومات الفكر الفلسفي المبدع. وعلى هذا النحو تجمَّد كل شيء في الطقوس الشعائرية والتكرار الرتيب طيلة عدة قرون، أي حتى مطلع النهضة الحديثة التي لم تكن نهضة حقيقية بالفعل، بل كانت شبه نهضة لأنها اكتفت بإعادة تنشيط البعد السياسي للدين، ونسيت بذلك كل العمل التفكيكي الانقلابي الذي تعرَّض له الدين في

أوروبا على يد العقل التنويري الحديث. فالنهضة إذا لم تعد تأويل الدين، إذا لم تفكك الفهم القروسطي القديم له، لا يمكن أن ندعوها نهضة حقيقية. والنهضة العربية لم تتجرأ على الدين كما فعل فلاسفة التنوير في أوروبا.

هناك عمل آخر من الانتخاب والتصفية رافق ظهور حركات التحرر الوطني في النصف الأول من مسارها، ونقصد به حركة الإصلاح الإسلامي الحذرة والمعتدلة التي تسمح بسريان بعض المخترعات الحديثة في المجتمعات العربية والإسلامية. نذكر من بينها التلفون والرسم وتعليم البنات والتعايش مع «الكفار» أو غير المؤمنين بالإسلام داخل فضاء مواطني ومدني خرَّبه القانون الكولونيالي. نلاحظ عندئذ أن المسلمين يستخدمون بشكل انتقائي هذه الآية أو ذلك الحديث النبوي الذي يسمح للفقيه بإصدار الفتوى التي تحلِّل هذه المخترعات أو البدع الأجنبية. هذا من جهة، أما من جهة أخرى، فنلاحظ أن الآيات التي استشهدتُ بها في مقدمة هذا الفصل هي من بين الآيات التي تحظى بالذكر أكثر من غيرها، بمعنى أن المسلمين يستخدمونها عن قصد لكي يخلعوا المشروعية على فتح الحوار مع الأديان الأخرى ومع أنصار الحداثة أيضاً. لكن هذه النزعة الإصلاحية الهادئة المتعلقة بهيبة المرجعية القديمة للسلف الصالح سرعان ما بطل مفعولها وفقدت أهميتها بعد صعود الموجة الأصولية الراديكالية المعارضة للأنظمة الحاكمة بعنف. دخلنا عندئذ في المرحلة الحالية التي أصبح فيها الإسلام رهينة من جهتين متصارعتين: جهة الأنظمة الحاكمة التي تتعلق بأهدابه من أجل نيل المشروعية التي تنقصها بشكل موجع في أعين الشعب، وجهة المعارضات الأصولية العنيفة التي لا مشروع سياسياً لديها سوى العودة إلى الوراء من أجل استعادة نموذج المدينة النبوي الخيالي. المقصود أنها تشكِّل عنه صورة خيالية لا واقعية ولا تاريخية.

ينبغي العلم أن ضغط الانتخاب والتصفية الذي يمارسه الفكر العربي الإسلامي على تراثه، فيُبقي ما يشاء ويحذف ما يشاء، ليس مقصوراً عليه، بل نجده في التراثات

الدينية الأخرى. فالواقع أن الوصايا الدينية المثبتة كاستشهادات توراتية وإنجيلية في بداية دراستنا كثيراً ما يرددها اليهود والمسيحيون لكي يبرهنوا على أن تراثهم يحترم الآخر. إنهم يريدون القول إن تراثهم منذ اللحظة النبوية التدشينية الأولى كان قد اهتم بالآخر ونظر إليه كشخص له كرامة وحقوق. إنهم بذلك يمارسون نوعاً من التبجيل الإسقاطي العاطفي تماماً كالمسلمين: بمعنى أنهم يسقطون على الأزمنة القديمة أفكاراً حديثة لم تعرفها وما كان بالإمكان أن تعرفها، وهذا هو معنى الإسقاط أو المغالطة التاريخية. فاحترام الآخر كإنسان بغضِّ النظر عن انتماءاته الدينية أو المذهبية شيء جديد لم يُعرف إلا في عصر الحداثة الفكرية والفلسفية التنويرية. أما في العصور الوسطى حيث هيمنت الأديان والأنظمة اللاهوتية التقليدية، فما كان بالإمكان احترام الآخر كشخص كامل الحقوق إذا كان مختلفاً عنا دينياً أو مذهبياً. إن هذا التبجيل الإسقاطي يرسِّخ الطائفة الدينية داخل السياج الدوغمائي العقائدي المغلق. وهذا السياج المسوَّر بالأسلاك الشائكة إذا جاز التعبير لا يترك للآخر أي مكانة تُذكر، اللهم إلا مكانة الأجنبي أو العدو الكافر. انظر التكفير المتبادل بين أصوليي الأديان الثلاثة. كل واحد يعتبر أن دينه هو وحده «الصح» وبقية الأديان محرَّفة أو مزوَّرة أو على ضلال.

ولكن تقتضي الأمانة مني هنا أن أخفِّف قليلاً من حدة هذا الحكم وتعميمه، وأن أعترف للفكر المسيحي الأوروبي بتحقيق طفرة فكرية أو لاهوتية نوعية. وهذا التقدم يعود الفضل فيه إلى بحوث فردية لكبار المفكرين المسيحيين أكثر مما يعود إلى رغبة المرجعية العقائدية المسيحية الرسمية. أما في ما يخص الفكر الحديث، المنغلق هو الآخر داخل تنظيراته التجريدية، فمن الواضح أنه لم يعد يمارس أي تأثير على الدين أو التديُّن في أوروبا. ومعلوم أن هذا التديُّن أصبح انتقائياً؛ بمعنى أن الإنسان الأوروبي أصبح يأخذ من كل الأديان بعض الأفكار والعقائد ويضمُّها إلى بعضها البعض، ويركب بالتالي ديناً جديداً من عدة عناصر تنتمي إلى عدة أديان مختلفة. نعم، إلى هذا الحد وصلت الحرية الدينية في الغرب، وهي حرية تحميها دولة القانون. فلا أحد يستطيع منعك من

تغيير دينك هنا أو من الاعتقاد بالأفكار الدينية أو الفلسفية التي تشاء، فحماية الحريات الفردية تشكل جزءاً لا يتجزأ من النظام العلماني الغربي. كل هذه الممارسات والوقائع تفسر لنا سبب إعادة تركيب أنظمة العقائد التقليدية وصعود موجة التديُّن الشعبوي كدعامة للهوية، سواء داخل البلدان الديمقراطية المحمية من قبل دولة القانون، أو داخل البلدان الإسلامية الواقعة في صراع ضد تدخُّل الغرب وهيمنته.

لكن لنعد الآن قليلاً إلى ذلك التضاد الكائن بين أوروبا والغرب من جهة والشرق من جهة أخرى. من المعلوم أن الرئيس الأميركي السابق جورج دبليو بوش كان قد تراجع عن فكرته حول إعادة تركيب خريطة الشرق الأوسط. وهذا دليل على فشل مشروعه الأول الهادف إلى تشكيل الشرق الأوسط الكبير، والذي أعلن عنه خارج كل بروتوكول دبلوماسي. أقصد أنه لم يراعِ الحد الأدنى من اللياقة الدبلوماسية أثناء إعلانه. فقد كان ينبغي عليه، ولو شكلياً، أن يحترم السيادة السياسية للدول الممتدة من المغرب الأقصى إلى الباكستان والتي يتدخل في شؤونها ويريد إعادة تشكيل خارطتها السياسية. كل هذا أهمله زعيم العالم الحر المفعَم بالقوة والجبروت الإمبراطوري. من المعلوم أن ملوك العهد القديم وأباطرته كانوا يكتفون بعبارة واحدة إذا ما أرادوا تحقيق شيء ما؛ كانوا يقولون: «هذه هي إرادتي. كن فيكون». أستغفر الله. هذا ما كان يفعله لويس الرابع عشر عندما لم يكن يوجد هناك إلا الرعية المجبَرة على طاعته والخضوع لأوامره أياً تكن. وهذا ما فعله رئيس أميركا السابق جورج دبليو بوش؛ فهو أيضاً كان يتصرف كإمبراطور مطلق الصلاحيات. هذه الحالة السياسية كانت مستحيلة في الخمسينات والستينات عندما كان هناك قطب ثانٍ للقوة العسكرية غير القطب الأميركي. في ذلك الوقت، كان القطب السوفياتي يستطيع مواجهة أو احتواء تحركات القطب المهيمن على العالم الحر. أما اليوم، فلم يعد هناك إلا قطب واحد. في الواقع، إنَّ كلا القطبين الكبيرين كانا يصادران إرادة الشعوب المستضعفة الواقعة تحت هيمنتهما. كانا يمنعانها من التطور الطبيعي بواسطة اشتغال الذات على ذاتها، أي عن طريق مراجعة تراثاتها

بشكل نقدي إيجابي من أجل تحقيق التطور الداخلي الضروري. كانا يمنعان الشعوب والثقافات التابعة لما كان يُدعى بالعالم الثالث من تحقيق ذلك. كيف؟ عن طريق فرض الوصاية عليها وعدم تركها تمارس خطّها في التطور كما تشاء وتشتهي. وهذه المصادرة لإرادات الشعوب كنتُ قد اعتبرتُ سابقاً بأن تسلب إرادة الشعوب وشخصيتها وتفرغها من هويتها التاريخية. إن مثل هذه المصادرة أو الاستلاب يشكل أكبر نفي راديكالي للآخر كشعب، وكتراث حي، وكمسار تاريخي، وكأمل في المستقبل؛ أقصد المستقبل المعد له بصفته استملاكاً محسوساً لمكتسبات الماضي ولإمكانيات الحاضر.

هذه هي بعض المصادرات والوصايات القمعية المتكررة التي تمارسها القوى الغربية العظمى على بلدان الشرق وشعوبها. ولكن بالإضافة إليها، لا ينبغي أن ننسى تلك المصادرات الأكثر ضرراً وخطورة وقمعاً، والتي يمارسها على شعوبنا ما يدعى بـ «النخب الوطنية الحاكمة»، وهي النخب التي حكمت بعد نيل الاستقلال وجلاء الاستعمار. ينبغي العلم أن الأنظمة ذات الحزب الواحد التي حكمت بعد الاستقلال هي سجينة نظام الهيمنة الذي تفرضه على شعوبها منذ الخمسينات من القرن الماضي. فهي تظل خرساء صامتة في ما يتعلق بمأساة لبنان مثلاً. لكنها في الوقت نفسه تواصل سياسة التتريث التي أتاحت ظهور الأصولية المتطرفة أو توسيع المخيال المشترك للحركات الإسلاموية الشديدة التسييس والتزمت. ولا يزال بعضهم حتى الآن يستمتع بدور الضحية التي كانها إبان مرحلة الاستعمار، ويستخدم ذلك كذريعة إيديولوجية أو ديماغوجية لإعفاء نفسه من أي مسؤولية عن تدهور الأوضاع في بلداننا. بعض هؤلاء النخب الثقافية والسياسية الحاكمة يلقون بمسؤولية الفشل الذريع على الخمسين سنة الماضية من الاستعمار وأشكال الهيمنة الجديدة التي تلتها. نقول ذلك على الرغم من أن الاستعمار انتهى منذ أكثر من خمسين سنة، وهم الذين يحكمون البلاد منذ ذلك الوقت. ألا تقع عليهم أيٌّ مسؤولية يا ترى؟ إن حالتَي إيران والعراق تتخذان هيئة النموذج المعياري بهذا الخصوص. لكن المرض عام ويشمل الجميع من

دون استثناء، وإن بدرجات متفاوتة. إنه مرض عميق يصعب الشفاء منه في المدى المنظور. وهذا المرض لم يتعرض إلى تشخيص حقيقي حتى الآن للكشف عن مسبباته الحقيقية، أقصد أنه لم يتعرض لتحريات أركيولوجية عميقة تصل إلى جذور الداء، ولا تكتفي بملامسة السطح. لماذا؟ لأنه ينقصنا في العالم العربي والإسلامي باحثون علميون محترفون ومؤهلون قادرون على تطبيق المناهج الحديثة على تراثنا الإسلامي وعلى واقع مجتمعاتنا. لا يوجد في العالم الإسلامي مفكرون نقديون انقلابيون قادرون على تفكيك الانغلاقات العقائدية المزمنة والمهيمنة علينا منذ قرون وقرون. ولا توجد بيئات اجتماعية أو أطر معرفية قادرة على استقبال مثل هذه البحوث التفكيكية الريادية على فرض أن أحدهم قام بها من الخارج مثلاً. ينبغي أن يعلم الجميع ما يلي: نحن بحاجة إلى تفكيك أنظمة الفكر اللاهوتية وغير اللاهوتية الموروثة عن الماضي، ولا يمكن تفكيكها إلا عن طريق تطبيق الاستراتيجيات المعرفية الجديدة للفكر النقدي.

نلاحظ أن مسألة «الآخر» لم تعد تحظى بالاهتمام في السياقات المعاصرة. إنها مهجورة ومتروكة لحالها من قبل الجميع تقريباً، وإذا ما عولجت فتعالج خطأً في معظم الأحيان. فالمثقفون والمفكرون جميعهم في حالة يرثى لها، وهم في ذلك ينقسمون إلى فئات شتى؛ فهناك أولاً أولئك الذين كُمَّت أفواههم من قبل الرعب والرقابة الرسمية على الفكر، وبخاصة في العالم العربي والإسلامي. وهناك ثانياً مثقَّفو الغرب الأكثر شهرة من الناحية الإعلامية، وهؤلاء يحتلون الفضائيات وشاشات التلفزيون للدفاع عن الحرب العادلة للغرب ضد «الفاشية الإسلامية» التي حلَّت بحسب رأيهم محل الفاشيات الأوروبية السابقة. إنهم يدافعون عن الغرب بشكل مطلق ومتحيز مهما فعل. وهناك فئة ثالثة تتمثل بالباحثين الأكاديميين المتبحِّرين في العلم، لكنهم منقطعون عن مجرى الحياة وهموم العصر والمجتمع وغارقون كلياً في بحوثهم المتركزة على استكشاف الماضي والتراث. إنهم يقومون بعمل مفيد من دون شك لكنهم يعيشون في برجهم العاجي. وهناك أخيراً خبراء التكنوقراط والمختصون بالموارد البشرية الذين

يُشرفون على مواصلة الإنتاج والتبادلات الاقتصادية والخدمات العامة. ونلاحظ أن الوظيفة الانقلابية والطليعية للفعاليات الفنية لا تنجو من إكراهات وقواعد السوق الحرة لمجتمعات الاستهلاك. هناك حالة خاصة من بين المفكرين المتبحِّرين في العلم، وهي تخص المثقف الإيطالي المعروف أمبيرتو إيكو، فهو قد اختار أسلوب التهكُّم والسخرية لكي يدين جميع أنواع الفوضى المعنوية والخلط الفكري السائدة في عصرنا.

كل هذا يحتاج إلى قواعد سلوكية ينبغي اتباعها مع الشركاء الآخرين في المجتمع . فالواقع أن الاهتمام بالآخر لم يعد يعني إلا الأشخاص الأحرار الذين اختاروا مواصلة بحوثهم على الرغم من كل شيء، والعيش في الوحدة غالباً. إنهم يحلمون بعالم جميل تتحقق فيه يوماً ما وعود النزعة الإنسانية المعاشة فعلاً، وذلك ضمن المنظور الذي دشَّنه بول ريكور في كتابه الشهير: «الذات كآخر». فما دمنا لا نعامل الآخر وكأنه ذات، أي كأنه مثلنا، لا يمكن أن توجد نزعة إنسانية. ينبغي أن يتحول الآخر إلى ذات، أو الذات إلى آخر، لكي يحصل التناغم والانسجام في المجتمع والعالم كله.

ينبغي الاعتراف بأن القوى المهيمنة للعولمة الحالية لا تساعد أبداً على تحقيق هذا التوجه، ذلك أنها مُفرغة من النزعة الإنسانية في الغالب. أما الإسلام الأصولي المسيَّس، فإنه يناضل من أجل إعادة النموذج الحقيقي لدولة المدينة التي أنشأها النبي قبل أكثر من أربعة عشر قرناً. لكنه يشكِّل عنها صورة خيالية، هلوسية، أسطورية، لاتاريخية بالخالص. ويبرهن الأصوليون الحاليون بذلك على أنهم مستلبون عقلياً تماماً. ومع ذلك، يتنطَّحون لقيادة الأمَّة ويتوهَّمون بأن الإسلام هو الحل. أقصد الإسلام كما يفهمونه، أو بالأحرى يتوهمونه، لأنه لا يوجد أي فهم تاريخي عقلاني للإسلام في العالم العربي أو الإسلامي ككل. الموجود هو مخيال عاطفي جبار يحرك الشارع بالملايين. نلاحظ هنا أيضاً أن الغرب يقطع نفسه عن الإرث الفلسفي التنظيري التأملي لكي ينشِّط هو الآخر تديُّناً شعبوياً مرفقاً بمهمة حماية القرية ضد رغبة سكانها، وذلك على غرار بطل

أفلام الكاوبوي الذي تحوَّل إلى كليشيه نمطي. في الواقع، إن صورة أوروبا أصبحت مشوشة بسبب تحالفها الإجباري مع الولايات المتحدة وقوتها العسكرية الضاربة. لماذا أقول مشوشة؟ لأنها من جهة تقدم للعالم النموذج الذي يُحتذى من حيث كونها تشكل الاتحاد الأوروبي وتتجاوز بذلك العصبيات الضيقة للدول القومية. كما أنها تقدم النموذج على فكرة المواطنية الموسعة القابلة لأن تصبح كونية تشمل جميع البشر من دون استثناء وتعاملهم على قدم المساواة، لكنها من جهة أخرى تسيء لسمعتها إذ تتحالف مع المشروع الهجومي الأميركي. من هذا ينتج الخلط والتشويش لصورتها. لكن لنعد إلى موضوعنا الأساسي. في جميع الأحوال نلاحظ أنَّ كلا المعسكرين الأميركي والأصولي مضطران إلى خوض الصراع ضد بعضهما البعض في حرب غير متكافئة على الإطلاق، ذلك أن المعسكر الأميركي هو الأقوى بكثير. لذلك نقول: لقد آن الأوان للخروج من هذه الحلقة الجهنمية للعنف والعنف المضاد. لقد آن الأوان للخروج من عهد الأكاذيب السياسية لتبرير خوض الحروب. آن الأوان للتخلي عن السياسة القائمة على القوة المحضة. آن الأوان للخروج من تلك الحلقة المبتذلة للتفجيرات الإرهابية من جهة، وللرد الهائل المفرط عليها من جهة أخرى.

لا نملك المكان الكافي هنا لكي نضع العقل المعاصر على محك النقد والتساؤل، ونقصد بذلك العقل الديني السائد في الإسلام، كما العقل الفلسفي الوضعي السائد في جهة الغرب. كلاهما بحاجة إلى مراجعة وإعادة نظر. لكن العقل الأصولي الديني موجود أيضاً في جهة الغرب وبخاصة في الولايات المتحدة. كل هذه العقلانيات ينبغي أن تتعرض للغربلة النقدية الشديدة من أجل الخروج من المأزق الذي نتخبط فيه الآن. لماذا؟ لأن العقل مأخوذ كرهينة في كلتا الجهتين. من قبل من؟ من قبل الأصوليات والإيديولوجيات ذات المزعم الكوني. وهي في الحقيقة تشتغل لصالح إرادات القوة والهيمنة التي تلغي كل العمل النقدي المؤدي إلى «تحولات المعنى والقيم على الصعيد العالمي». لا أحد يستطيع أن ينكر مدى إلحاح هذه العملية وأهميتها، وأقصد

تلك العملية المتمثلة بالقيام بتحرٍّ نقدي شامل عن المغامرات الخطرة للعقل في جميع الدوائر الجيوبوليتيكية المنخرطة في مجرى العولمة الحالية. إنها منخرطة فيها من دون أن تمتلك المعايير التاريخية والعقائدية التي تتيح لنا الخروج من تهديدات العنف المتواصل والمنتظم. ينبغي الاعتراف بأن الغرب هو المسلَّح علمياً أكثر من غيره للقيام بهذه الغربلة النقدية الشاملة. كما أنه الأكثر تسليحاً بالمصادر البشرية والمادية والفكرية. لكنه في الوقت نفسه الأكثر انخراطاً في مجال العنف والقوة واتِّباع السياسة المكيافيلية الوقحة التي لا تعترف إلا باستخدام القوة وموازين القوى وفرض ديكتاتورية السوق الحرة الرأسمالية. وبالتالي، إن الغرب ذو وجهين في الواقع: وجه إيجابي، ووجه سلبي. والمشكلة هي أنه عندما يتغلب الوجه الثاني، يضطرب مصير العالم كله ويتخلخل. كلٌّ منا يراقب في حياته اليومية الآثار السلبية لهذه الديكتاتورية المصرفية، فهي تقلِّص لدى كل واحد الزمن المخصص للتأمل والتفكير، كما تبعدنا عن القراءات الفلسفية الصعبة التي تحتاج إلى الوقت وبذل الجهد العقلي والبطء والصبر. بل إن هذه الديكتاتورية المصرفية الرأسمالية تمنعنا من أن نعيش حياتنا الخاصة كما ينبغي ولا تدعنا نملك الوقت الكافي لذلك.

ينبغي العلم أن الذات المتعالية قد ماتت منذ زمن طويل، على الأقل في الغرب حيث أُتيح لها أن تنبثق وتتشكل وتأخذ كل أبعادها. وحده بول ريكور فتح لنا نافذة الأمل عندما ألَّف كتابه الشهير: «الذات كآخر»، أو «ينبغي معاملة الآخر كذات». لكن المشكلة هي أن هذا الانفتاح الفكري للغرب على الآخر لا يزال هشاً وحديث العهد أكثر من اللزوم، وبالتالي، يصعب عليه أن يغذي الأمل بالمستقبل. أقصد الأمل بمستقبل يُنظر فيه إلى الآخر وكأنه شخص محترم مثله في ذلك مثلنا، أو كأنه شعب له كافة الحقوق المادية والمعنوية، تماماً كشعوب الغرب. لماذا أقول ذلك؟ لأنه ينبغي علينا أخيراً أن نولي العناية والاهتمام للشعوب التي أُهملت أو هُمِّشت بسبب تركيز الاهتمام كله على المجتمع والأمة. ينبغي العلم أن الحدود الفاصلة بين الشعوب لا تتطابق مع تلك

الحدود التي تفصل بين المجتمعات السياسية والأمم. وينبغي العلم أيضاً بأن المشروعيات الكاذبة ليست مرئية من قِبل جميع أنواع الوعي الفردي والجماعي، لذلك تمارس فعلها المؤذي في السر تقريباً. إنها تسمح بارتكاب العنف اللاشرعي بشكل شرعي تماماً من قبل الدولة. وهذا العنف يؤدي إلى تفكيك الأنظمة الاجتماعية والأخلاقية، وحتى المعنوية السيمانتية. وهنا نجد أن الخلط الفكري بين المفاهيم والقيم والدلالات والمعاني وآثار المعاني يؤدي إلى تشويش التواصل بين البشر، ويجعل بالتالي مستحيلاً حصول تبادل حرٍّ شفاف متساوٍ بين مختلف الأشخاص والشعوب. وهو تبادل مفترض في تلك الجدلية الخلاقة التي تنطوي عليها مقولة: «معاملة الذات كأنها آخر»، أو «الآخر كأنه ذات».

ينبغي العلم أن الغرب، بسبب تفوُّقه، لا يستطيع حتى الآن أن يعامل الآخرين كذات لهم نفس الكرامة والحقوق. والأصوليون في الجهة الإسلامية لا يستطيعون احترام الآخرين المختلفين دينياً أو مذهبياً لأنهم معتَبرون أنجاساً وكفاراً بسبب عدم اعتناقهم لدين الحق كما يفهمونه. وهناك بالتالي مشكلة في النظرة إلى الآخر في كلتا الجهتين. وهذا الخلط أو التشويش يتجلى حتى في المعجم اللفظي المستخدَم من قبل الخطاب السياسي الرسمي للغرب. وهو خطاب يدين «الهمج المتعجرفين» من سكان الضواحي من المغتربين المغاربة والأفارقة. كما ينعتهم بأنهم «رعاع» غير مهذبين أو غير مثقفين، أو يصفهم بـ «الزعران». وبدلاً من أن يهتم بتحسين واقعهم المزري، يحتقرهم وينبذهم ويهمِّشهم أكثر فأكثر. كما يستخدم الخطاب الرسمي الغربي مصطلح «الإرهابيين الفاشيين» للدلالة على الأصوليين الإسلاميين الراديكاليين. إنه يفعل ذلك من دون أن يتساءل عن السبب الذي دفع ببعض هؤلاء إلى سلوك طريق العنف. كما لا يطرح الخطاب الغربي المسيطر أيَّ تساؤل عن الدور السلبي للحركة التفكيكية العامة التي أدت إلى تعطيل جميع أنظمة الدمج الاجتماعي الموروثة والتي لم يحلَّ محلَّها حتى الآن أي نظام جديد للفكر والمعرفة والممارسة.

سوف أنهي هذا الفصل بملاحظتين اثنتين.

أولاً: إن انتشار ظاهرة العنف بكثرة وانتقالها من مرحلة الحدث العارض إلى مرحلة الحدث البنيوي المنتظم والمستمر ما كان بالإمكان حصوله لولا انتصار العقل «التلفزي-التكنولوجي-العلمي» في جهة الغرب، وهو آخر تجليات العقل الوضعي المادي الحديث. ومعلوم أن الغرب استخدمه كأداة فعالة من أجل التوسع والهيمنة والجبروت. والآن أصبح هذا العقل منتشراً في كل مكان تقريباً على سطح الأرض، ولم يعد حكراً على هذا الغرب. إن منتجات هذا العقل التكنولوجي البارد من أسلحة عسكرية وتجهيزات مدنية أصبحت متوافرة للجميع، ويمكن بالتالي للجماعات الإرهابية أن تشتريها وتستخدمها لتنفيذ برامجها ومشاريعها التفجيرية. ينبغي العلم أننا نستخدم هنا منهجية التاريخ التفجيري التفكيكي الانقلابي لكل أنظمة الفكر السابقة. وضمن هذا المنظور، لم يعد من معنى للاستقطابات الأسطورية الإيديولوجية السابقة، كالاستقطاب بين العالم الحر والعالم التوتاليتاري، أو بين الغرب من جهة والشرق والإسلام من جهة أخرى. جميع هذه الاستقطابات التي هيمنت على فكرنا سابقاً أصبحت مرشحة للزوال. إن الصعوبة التي تواجهنا اليوم تكمن في كيفية ملء الفراغ، فراغ الأفكار والمشاريع الناتجة على هذا النحو. ينبغي أن نملأ هذا الفراغ قبل أن تتراكم علينا أدوات ومخترعات الحياة اليومية التي لا تنتهي، وكذلك منتجات الفكر الرخيصة التي سرعان ما تُرمى بعد أن تُستهلك. فحتى الفكر أصبح سلعة استهلاكية مثله في ذلك مثل كل شيء في هذه الحضارة الغربية المتشيِّئة هي ذاتها. والموضات الفكرية تتوالى من دون توقف. وكلامنا هذا لا يعني إنكار جميع إنجازات الحضارة الغربية وإيجابياتها، ولكن ينبغي التنبيه إلى انحرافاتها وتطرفاتها. إن الفكر الجديد الذي يفتح قلبه للآخر لا يمكن أن يتشكَّل أبداً إلا إذا تعاون مع إيمان المدافعين عن الأنوار الراديكالية من أجل اتمام مهام عديدة مهجورة أو مُتجاهَلة حتى الآن.

ثانياً: لم يتح لي الوقت الكافي لكي أبيِّن مدى متانة الآيات القرآنية التي استشهدتُ بها في بداية هذا الفصل، وأقصد بذلك مدى متانتها وأهميتها في ما يخص إغناء المناقشات المتعلقة بمكانة الآخر. ففي الآية ١٧٧ من سورة البقرة مثلاً، نجد أن الحدود الاجتماعية للآخر، أي الحدود التي تربطنا به، متموضعة داخل فضاء الاعتقاد الذي سوف يُحدَّد ويُقنَّن لاحقاً من قبل الفقهاء والمتكلمين، أي علماء اللاهوت في الإسلام. أما الآية ٤٨ من سورة المائدة، فتثير مسألة توسُّع الجماعة المخاطَبة بضمير «أنتم». وإذا كانوا يستشهدون بها كثيراً اليوم، فلكي يدمجوا جميع المسلمين المتفرقين في شتى أنحاء العالم على وجه الأرض اليوم. إن الأمر يتعلق هنا بـ «أنتم» اللاهوتية، أي المفتوحة احتمالاً على جميع البشر الذين سيعتنقون ﴿الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ ... فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ كما تقول الآية[٧]. هكذا نجد أنفسنا وقد أُحلنا إلى ما كنت قد دعوته بالمعضلة الفلسفية المحيرة والمتمثلة بالاستقطاب الثنائي: إسلام / غرب. لماذا أقول ذلك؟ لأن الآية ٢١٣ من سورة البقرة ذاتها تطرح بوضوح مسألة أنظمة الحقيقة التي تشرح أو تنقل «النبأ الطيب» ومضامين الكتب المقدسة. ومفهوم الحقيقة هنا مقصود بكلا المعنيين، أي بمعنى صحة نقل كلام الله من جهة، وصحة تفسير مضامينه من جهة أخرى. في ما يخص المسألة الأولى نحن نعلم أن القرآن أشعل مناقشة خلافية مع الدينَين الآخرَين حول ما يدعوه بـ «التحريف». هكذا نجد أن اعتبار الآخر كشخص مثلنا له كافة الحقوق يحيلنا بالضبط إلى صراع التفاسير. وهو صراع لا ينتهي ولا يمكن استنفاده.

(٧) من المعلوم أن ترجمة كلمة «ناس» القرآنية بـ «البشر» تطرح مشكلة داخل النظام العام للخطاب القرآني. انظر للمزيد من التوسع كتابي: اللامفكَّر فيه في الفكر الإسلامي المعاصر:

M. Arkoun, *The Unthought in contemporary Islamic thought*, London 2002, chapter 2.

الفصل الخامس

علاقتي بيواكيم مبارك ولويس ماسينيون

أولاً: يواكيم مبارك

لقد أقبل عليَّ يواكيم بقدر ما أقبلتُ عليه. كلانا مشى شوطاً نحو الآخر. كان قد حدس بأن هناك مصلحة في أن يجعلني أتكلم. وكنت قد شعرت بأنني سوف أستفيد كثيراً من معرفته الواسعة وتبحُّره في العلم وتعمُّقه في المجال الذي اتفقنا على تسميته بـ «المجال الإبراهيمي»، نسبة إلى إبراهيم الخليل أبي الأديان التوحيدية الثلاثة. إن هذا التجاذب المتبادل سرعان ما تحوَّل إلى صداقة حميمية مبنية على قرابة روحانية وفكرية صلبة. وسبب ذلك هو ارتباطنا الوثيق المشترك بذكرى تلك الشخصية الرمزية الكبرى: لويس ماسينيون. لقد كانت ذكراه حية في نفوسنا وظل حاضراً معنا قبل اختفائه وبعده. ظللنا أوفياء لذكراه ومتعلقين بها. هذا هو في البداية الخيط الرفيع الجامع بيني وبين يواكيم مبارك: إنه المعلم الكبير ماسينيون.

وفي بداية شهادتي هذه عن يواكيم مبارك، أشعر بالحاجة لأن أضيف ما كتبته عن ماسينيون كملحق لهذا النص. لذلك يجد القارئ هنا نصَّين: الأول عن يواكيم مبارك والثاني عن معلمه الأكبر ماسينيون. أقول ذلك خصوصاً أن نصِّي عن ماسينيون

أصبح متعذِّر المنال ومفقوداً أصلاً[1]، لذلك أضفته هنا بعد شهادتي عن يواكيم مبارك. إن نصِّي عن ماسينيون يتخذ أهمية كبرى بالنسبة لي لأنه يمثل منعطفاً في حياتي الفكرية والروحية والأكاديمية. سوف يرى القارئ أنه في ما يخصُّني، توجد تواصلية في هذا البحث عن المعقولية الفكرية، وآفاق المعنى، وتبادلية الضمائر، والتواصل العفوي العميق، والتضامن في المعارك من أجل الإنسان. وهذه أشياء ما انفكت تتغذى وتتوسع سواء في المجال العلمي أو في مجال العلاقات الشخصية مع وجوه فكرية بارزة وحاملة لغنى وثروات إنسانية وثقافية خصوصية. لا أستطيع أن أذكر هنا أسماء جميع الأشخاص الذين أثَّروا على مساري الفكري منذ البداية وحتى اليوم، لكنني سأذكر بعضهم وفي طليعتهم لويس غارديه الذي عرَّفني إلى جاك ماريتان والفلسفة التومائية. وسأذكر أيضاً أسماء كلود جيفري وكلود كاهين، ومكسيم رودنسون الذي غادرنا مؤخراً، وجورج واجدا وريجيس بلاشير وروبير برونشفيغ وغوستاف فون غرونباوم ومارسيل سيمون وأندريه أيمار وبول ريكور. لا أستطيع أن أستشهد بأسماء طه حسين وأحمد أمين وسلامة موسى وجبران خليل جبران وميخائيل نعيمة الخ. أقول ذلك على الرغم من أنني تأثرت بهم كثيراً في بداية حياتي العلمية واحتكاكاتي الأولى بالثقافة العربية. ولكن لم يتح لي أن ألتقي بهم شخصياً ولو مرة واحدة للأسف الشديد. هناك أيضاً أسماء أخرى قديمة تشكِّل جزءاً لا يتجزأ من إسناداتي ومرجعياتي الفكرية، كأبي حيان التوحيدي والجاحظ ومسكويه وابن سينا وابن خلدون والفارابي وابن رشد وفخر الدين الرازي والطبري من الجهة العربية، بالإضافة إلى عدد لا يحصى من مفكري الجهة الأوروبية...

إن لويس ماسينيون يمثل بالنسبة لي رأس «الإسناد» الأساسي بالنسبة للفترة المتوسطة الطول من حياتي العلمية حيث انخرطْتُ في القراءات الواسعة ثم بشكل أخص حين رحتُ أحضر الدروس والمحاضرات والمؤتمرات واللقاءات الشخصية التي

(1) M. Arkoun, «Ma rencontre avec Louis Massignon», in *Combats pour l'homme. Centenaire de Louis Massignon 1962-1983,* UNESCO 1983.

حصلت بين جيلي وجيل الأساتذة الذي سبقه، وهو جيل عاش حتى سنوات الستينات والسبعينات. ولكن بعد السبعينات، بدأتْ بالنسبة لي فترة جديدة، إذ انتقلتُ من مرحلة التعلُّم إلى مرحلة التعليم لكي أضمن استمرارية سلسلة الإسناد أو الشهود بالنسبة لأجيال الطلاب والحضور الذين استمعوا إلى دروسي. وهؤلاء أصبحوا بدورهم أساتذة مؤخراً لكي يواصلوا نقل الرسالة العلمية ويوسّعوا طرائق هذا النقل ومداه. إن الرسالة الشخصية التي كتبها إليَّ لويس ماسينيون بتاريخ ١٦ يوليو عام ١٩٥٤، والتي يمكن للقارئ الاطِّلاع عليها في نهاية هذا الفصل، كانت قد وجَّهت كل أخلاقية العمل بالنسبة لي كمدرِّس لأجيال متلاحقة من الطلاب في السوربون، كما في جامعات أخرى عديدة في العالم حيث أتيح لي أن أنقل المعارف والشهادات الفكرية والروحية إلى الآخرين. أودُّ أن أشدد هنا على ذكر تلك الوظيفة المُخصبة لِما كانت التراثات الدينية قد صاغته وأورثته للأجيال اللاحقة تحت اسم «التراث الحي». أعرفُ أنه أثناء تشكيل التراث الإسلامي، تجاوزوا الحدود أو أسرفوا وأفرطوا في استخدام «الإسناد» للبرهنة على صحة الأحاديث التي ينقلونها. لقد أسرفوا في ذلك إلى حد أنهم أفسدوا أهمية الإسناد في توسع المعارف المرتكزة على «الصريح الواضح والمعاش الضمني» كما يقول الأب كونغار والأب شينو. وهذان المفكران المسيحيان يشكلان جزءاً لا يتجزأ من «إسنادي» الروحي ومرجعيتي الفكرية. أقول ذلك وأنا أعرف أيضاً أن الإسناد – أو سلسلة السيادات المعرفية المأذونة والمحترمة بفضل الآثار الخلاقة التي تركتها وراءها وكذلك مديونية المعنى داخل الثقافات التقليدية – لم يعد إلا عبارة عن مسألة فضول تاريخي ليس إلا. بمعنى أن زمنه ولَّى وانقضى وبخاصة في عصرنا الذي يهيمن عليه الفكر السريع الذي سرعان ما يُرمى بعد أن يُستهلك. وأقصد به هنا فكر الجرائد اليومية والكتب السطحية السريعة، ولكن التي تشهرها تقنيات الدعاية الحديثة من تلفزيون وسواه على أوسع نطاق. لقد ذكَّرت بحادثة لويس ماسينيون معي لكي أبرهن على كرمه وأريحيته الشخصية. فما الذي يجبر أستاذاً كبيراً في الكوليج دو

فرانس، التي هي أعلى من السوربون، على أن يرد على تلميذ مغمور مثلي آنذاك؟ ما الذي يجبره على غوث طالب جزائري مسحوق من قبل البيروقراطية الكولونيالية ومُتجاهَلٍ كلياً من طرفها؟ لكنني أذكُر بذلك عن قصد لكي يعي القارئ حجم المسافة التي تفصل بين النزعة الإنسانية لثقافة الإسناد، وبين النزعة اللاإنسانية لثقافة الفكر السطحي السريع الذي سرعان ما يُرمى بعد أن يُستهلك وكأنه قطعة صابون، أو أي مادة استهلاكية أخرى. فهذا الفكر السريع السائد حالياً في عصر الإعلام السريع (اذا ما صحَّ أن نسميه فكراً) خاضع لنزوات السوق وتقلباته، أي للعرض والطلب مثله في ذلك مثل جميع السلع الاستهلاكية الأخرى.

إذا كنت أثير هذه المعطيات الشخصية الخاصة بسيرتي الذاتية الفكرية، فلأنني كنت غالباً ما تشاطرتها مع يواكيم. كان يحب أن يكرر مثلي تلك العبارة التي قالها لويس ماسينيون عن الحلاج: «المنحنى الشخصي للحياة هو الذي يحدد المسار الداخلي والخارجي لكل ذات بشرية». بمعنى أن مسيرة حياتك وأحداثها وتقلباتها هي التي تحسم مصيرك الفكري أيضاً وليس فقط المراجع والكتب. إن الشهادات المجموعة في هذا الكتاب الجماعي المخصص للأب يواكيم مبارك سوف تتيح للقارئ أن يفهم فكره وأن يطلع على منحنى مساره الحياتي الجذاب جداً، فقد كان رجلاً رائعاً وإنساناً حقيقياً. أكتب هذا الكلام وأنا أكاد أرى تلك الابتسامة العذبة التي ترتسم على وجهه بمجرد أن يراك وينخرط في الأحاديث معك. وهي ابتسامة مضيافة جداً تستقبلك بكل حفاوة ومحبة ونزعة إنسانية. كنت أحب سماعه وهو يحدثني عن العروبة. أقول ذلك على الرغم من أنني أشتبه بتحويل أي نزعة قومية مهما كانت إلى جوهر عنصري أو أبدي سرمدي. كان تسامحي مع العروبة التي ينتمي إليها ويفتخر بها راجعاً إلى كوني أتحمس بقوة لكل ما يشجع هؤلاء الشهود على تاريخ ثقافي وروحاني آخر غير التاريخ الإسلامي (أقصد المسيحيين ذوي الثقافة العربية وكذلك اليهود ذوي الثقافة العربية والبربرية والعائشين في بلاد المغرب الكبير أو شمال أفريقيا) أقول كل ما يشجعهم على

مشاطرة المسلمين والعرب قدرهم ومصيرهم الفكري. إن انتمائي إلى مجموعة الأقلية القبائلية في الجزائري فتح عينيَّ باكراً جداً على الثمن البشري الباهظ المدفوع من قبل اللغات والثقافات المهمشة. ويصل الأمر بهذا التهميش إلى حد تصفيتها كلياً من قبل اللغات والثقافات الإمبراطورية، العليا، الغنية من دون شك، ولكن المهيمنة أيضاً. إنني من أولئك الإنسانيين الذين يتأسفون للرحيل الجماهيري الضخم لليهود والمسيحيين من البلدان العربية والإسلامية غداة الاستقلال، وبخاصة في بلدان المغرب الكبير ومصر. ينبغي العلم أن صفحة من الصفحات الإنسانية كانت قد كُتبت في اللغة العربية وفي السياقات الإسلامية من قبل هؤلاء منذ القرنين التاسع والعاشر للميلاد وحتى عشية الاستقلال في الخمسينات. الثقافة العربية الإسلامية كانت كوسموبوليتية تعددية بفضل وجودهم. لقد كُتبت هذه الصفحة الثقافية المشرقة في مدن العراق وإيران عندما كانت هذه المدن تعددية عرقياً ودينياً وطائفياً، وبخاصة في ظل السلالة البويهية. عندها ما كانوا يتحدثون عن النزعة العروبية بالمعنى العنصري للكلمة، بل عن النزعة الإنسانية ذات التعبير العربي (أي الأدب بالمعنى الكلاسيكي للكلمة. انظر مؤلفات مسكويه والتوحيدي وكل جيلهما في القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي). كانت العروبة ثقافة منفتحة قبل كل شيء لا انغلاقاً عرقياً أو تعصباً ضد القوميات الأخرى.

كان صديقي يواكيم مبارك هو بالذات ذا نزعة إنسانية حقيقية. وكان يندرج بكل وضوح وبلا أي قطيعة داخل ما أدعوه اليوم بالنزعة الإنسانية لـ «الإسناد الفكري» والمرجعيات المتعاقبة عبر القرون. كان إحدى حلقات هذه السلسة الإسنادية الطويلة ذات الأبعاد الإنسانية والتي يشكِّل ماسينيون إحدى ذراها. وبصفته يشكِّل حلقة من حلقات الإسناد الذي تحدثت عنه آنفاً باختصار شديد، فقد ناضل في سبيل إنعاش الفضاء التاريخي، والمعنوي، والمصطلحي المفهومي، والوجودي، للشهادات واللغات والتراثات والذاكرات الجماعية المتفاعلة في ما بينها والمتداخلة والمتنافسة بشكل محاكاتي عن طريق تقليد بعضها بعضاً، والعائشة في ظل المرجعيات الاختزالية والإمبراطورية

المهيمنة غالباً والتي ندعوها باليهودية والمسيحية والإسلام. ينبغي العلم أن الذاكرة المسيحية المارونية كانت قد استمرت وأُبِّدت في اللغة العربية حتى بعد انبثاق الظاهرة القرآنية وتوسُّع الظاهرة الإسلامية على أثرها. فلم يقضِ الإسلام على وجود المسيحيين في المشرق لحسن الحظ. وكان يواكيم مبارك أحد من كرَّسوها وأبَّدوها. ويمكن أن نقول الشيء نفسه عن انتمائه إلى المجتمع اللبناني وتاريخه الديني والسياسي الحديث. إن الاضطلاع الفكري والروحاني والأخلاقي بهذه التضامنات التاريخية تمَّ عن طريق استخدام الأدوات الفكرية الخاصة بما أدعوه بالحداثة الأوروبية للعصر الكلاسيكي(٢). وذلك كله يميز أسلوباً معيناً للحضور والأصالة الإنسانية لتلك المعارك النضالية الشجاعة المواظبة التي خاضها يواكيم بالنسبة لقضايا عامة، كقضية فلسطين. وهي قضية لا تزال تتطلب انخراط الكثيرين من المثقفين: أقصد الانخراط القوي والمرن والمعتدل والمثقف النقدي الذي تميَّز به هو شخصياً. أثناء نقاشاتنا وحواراتنا العديدة، كنت قد أظهرت اختلافي معه، ليس حول موضوع العروبة بالمعنى الإيديولوجي الضيق للكلمة فحسب، بل أيضاً حول الإطار الفكري الذي حصر الحوار الإسلامي-المسيحي داخله، كما حول المسارات والغائيات التي ربطها به. الكل يعرف أني عبَّرت عن اختلافي هذا معه بطريقة حادة وقاطعة في ردِّي على الاستفتاء أو الاستجواب الذي وجهوه إلى سبعة مثقفين مسلمين عام ١٩٧٠. إنني أنتهز فرصة الاحتفال بهذا الصديق الصدوق المحب لكي أوضح هنا الأصول والأسباب التي دفعتني للاختلاف معه حول كيفية إدارة الحوار الإسلامي-المسيحي، وهي أسباب تبدو الآن أكثر إقناعاً على ضوء ما حصل منذ عام ١٩٧٠ وحتى اليوم من مآس وفواجع وسوء تفاهمات وصدام حضارات بدلاً من حوار حضارات. سوف أوضح هذه الأسباب التي دفعتني لأن أفاجئه، بل أجرحه، من دون أي نية مقصودة. لقد جرحت كرامة شخص وعزته النفسية، شخص نبيل لم يتخلَّ في حياته أبداً عن فضيلة التواضع والمحبة الإنسانية.

(2) M. Arkoun et Louis Gardet, *L'islam, hier, demain*, Buchet Chastel, 2e éd. 1982.

للوهلة الأولى تلقّى يواكيم ردي وكأنه رفض قاطع لمنظوره، رفض صادر عن أستاذ سوربوني متعجرف حريص على البرودة الأكاديمية أكثر مما هو مهتم بالرهانات «الروحانية» للحوار بين الأديان. ولم يكن الوحيد الذي فهم موقفي بهذا الشكل الخاطئ والاختزالي. في الواقع، من الشائع أن يردَّ الموقف «الإيماني» التقليدي على الموقف الأكاديمي بهذه الطريقة، ويردَّ له الصاع صاعين. وبالمناسبة، يوجد أكثر من سوء تفاهم في هذه الإدانة للموقف الاختزالي الذي سرعان ما نتبادله ضد بعضنا البعض بمجرد أن يتعلق الأمر بذلك الاستقطاب القديم بين الإيمان والعقل، أو بين الاعتقاد الإيماني المسبق والمعرفة العلمية المحضة والحرة. كنت شخصياً قد دافعت دائماً عن الضرورة الفكرية وتأمين الإمكانيات الثقافية من أجل التجاوز الدائم لكل الاستقطابات المفهومية الثنائية (كذلك الاستقطاب الكائن بين الصح والخطأ، أو بين الخير والشر، أو بين العادل والظالم، أو بين الروحاني والمادي، أو بين الجميل والقبيح، أو بين المقدس والأرضي الدنيوي، الخ.)، وهي متضادات تملأ علم اللاهوت المتأثر بالميتافيزيقا الكلاسيكية. لكن الأمور أكثر تعقيداً، وهناك المنطقة الرمادية التي تجمع بين هذه المتضادات الجدية أكثر من اللزوم. هذا وقد نجحتُ في تجاوز سوء التفاهم مع يواكيم، لكنني أشكُّ في أنني استطعتُ أن أجرَّه إلى تعديل موقفه الإبستمولوجي الخاص بالمسلَّمات المطلقة للعقل اللاهوتي، فهو من هذه الناحية بقي تقليدياً. أقول ذلك وأنا أفكر برفيقَي درب آخرَين، رفيقَي كفاح ونضال من أجل تحقيق هذا التجاوز في ما يخص الحوار بين الأديان. والأمر يتعلق هنا بأستاذَين جامعيَّين، الأول هو الأميركي ليونارد سويدلير من جامعة تامبل[٣]، والثاني هو الإنكليزي جون هيك من جامعة برمنغهام. وكلا الباحثَين يأخذان بعين الاعتبار المكتسبات الجديدة لعلم اللاهوت في الوقت الذي يوسِّعان فيه من

(3) M. Arkoun, «New perspectives for a Jewish-Christian-Muslim dialogue», in L. Swidler: *Muslims in dialogue*, Edwin Mellen Press 1992.
- John Hick, *An Autobiography*. Oneworld 2002.

الاستكشافات العلمية للظاهرة الدينية من أجل تحرير الإيمان من الأرثوذكسيات الجامدة والانغلاقية عن طريق فتحه أكثر باستمرار على كل الكشوف الغنية للتاريخ الحي المُعاش.

كنت قد استعرضتُ الأسباب والحجج المبرِّرة لموقفي في نصِّي المنشور هنا تحت عنوان: «لقائي مع لويس ماسينيون». ولكن بالإضافة إلى ذلك، أعتقد أنه من المفيد أن أضيء جوابي على استجواب يواكيم مبارك عن طريق التذكير بالسياق التاريخي لسنوات ١٩٦٥ -١٩٧٠. كان جمال عبد الناصر قد مات للتو عام ١٩٧٠، ومعلوم أنه كان يُعتبر بمثابة البطل المحرِّر والباني للأمة العربية الكبرى. لكنَّ هذه الأمة الموعودة بالانتصار الكبير كانت قد غطست في نوع من المهانة الفظيعة والعار بسبب هزيمة الخامس من حزيران، أي النكسة. في ذلك الوقت، كانت جزائر بومدين تقدم نفسها على أنها أحد الأركان الكبرى للأمة العربية، وكانت لا تزال تحتفظ بكمية كبيرة من نشوة الظفر الإيديولوجي القادرة على امتصاص الصدمة الكبرى للعرب بسبب تلك النكسة الأليمة. لكنها سرعان ما اكتشفت التهديدات الناتجة من هذا التوجه الإيديولوجي المضاد للحقائق العميقة لتاريخها ولتركيبتها الأنتربولوجية اجتماعياً وثقافياً. وتحت الضغط الساحق لفشل الملحمة السياسية المتمثلة بـ «بالثورة الاشتراكية العربية»، بدأتُ أفكر ببلورة الأجوبة الفكرية على هذه المآزق والانسدادات التاريخية. لقد بدأت أفعل ذلك انطلاقاً مما كنت قد دعوته «علم الإسلاميات التطبيقية» و«نقد العقل الإسلامي»[٤].

في ذلك الوقت كان الأب يواكيم مبارك، وهو المسيحي الماروني اللبناني، يعيش بكل فرح تلك الانطلاقة الجديدة التي أُعطيت للكنيسة الكاثوليكية من قبل الاجتهادت اللاهوتية التحريرية والثورية التي أصدرها المجمع الشهير باسم الفاتيكان الثاني عام

---

(٤) الذي يجمع نصوصاً كُتبت في السبعينات من القرن الماضي. انظر كتابيَّ:

- *Lectures du Coran.*
- *Pour une critique de la raison islamique.*

١٩٦٥. أما الجزائري-الفرنسي محمد أركون، فكان يعيش ذروة الغضب الفكري ضد الأدبيات البكائية الانتحابية للنكسة، كما ضد أولى تجليات الأصولية الظلامية التي كانت في بداياتها آنذاك والتي لم تلبث أن اكتسحت الساحة بالطريقة التي نشهدها اليوم. أستخدم هنا عن قصد تعبير «ذروة الغضب الفكري» لأن تمردي الفكري كان قد بدأ في الواقع قبل ذلك. كان قد تغذى من كل تقلبات وأحداث حرب التحرير الوطنية الجزائرية قبل أن يبلغ ذروته في الفترة التي أشير إليها. لقد عشت حرب التحرير، طالباً شاباً، وكأنها حرب أهلية مؤلمة وذات أبعاد معقدة غير معروفة جيداً حتى الآن، أو قل إنها معروفة بشكل قليل، أو حتى غير معروفة على الإطلاق في بعض جوانبها، ولا تزال بالتالي بحاجة إلى تحليل علمي دقيق واستكشافات اضافية. وفي ذلك الوقت كنا أيضاً مضطرين لأن نأخذ بعين الاعتبار المناضلين «الماركسيين» الذين كانوا لا يزالون يدافعون بكل عنجهيتهم الدوغمائية عن الحلول الراديكالية للصراع النهائي. كان ينبغي أن ننتظر حتى عام ١٩٨٩ لكي يفتحوا أعينهم ويفهموا الحقيقة أخيراً، أقصد لكي يفتحوا أعينهم على ذلك التحالف الموضوعي بين أوهامهم التحريرية من جهة، وبين أوهام منافسيهم من زعماء الأمة العربية من جهة أخرى. فهناك تحالف موضوعي حتى بين الأوهام والطوباويات.

لقد قدَّمت هذه العجالة التاريخية لكي أموضع الأمور ضمن نصابها وسياقها التاريخي. إنها تتيح موضَعة نفاد صبري وغضبي أمام الابتسامات المهذبة التي كانوا يتبادلونها أثناء الحوارات بين الأديان آنذاك، وبالأخص الحوار الإسلامي-المسيحي. كانوا يتبادلون في ما بينهم كلمات الترحاب المهذبة، السطحية، الحذرة، المكرورة، «المتسامحة»، ولكن التي لا تؤدي إلى نتيجة تُذكر في نهاية المطاف. كانت هذه الكلمات يتبادلها المسيحيون المتحررون إلى حد كبير بفضل المقررات اللاهوتية الجريئة للفاتيكان الثاني أو بفضل جرأة النقد الذاتي لبعض الكنائس البروتستانتية، والمسلمون الغاطسون في متاهات العصور الوسطى وتخبُّطات معقدة تستعصي على الحل. وأقصد بذلك

أنهم كانوا غاطسين في إسلام سكولائي تقليدي مقطوع عن أي تفكير لاهوتي نقدي. إنه مقلَّص إلى مجرد التغنِّي التبجيلي بـ «قيم» الإسلام المدعو بالصحيح وعظمته (كانت تلك هي الفترة التي شهدت العودة إلى الإسلام الأصلي أو الأصالة بحسب التعبير الشائع آنذاك و الفترة التي شهدت حملات الشحن الإيديولوجي ضد التبشير المسيحي وجرائم الاستعمار). كان يواكيم يقرأ هذا التاريخ أو يفسره على ضوء الوعود والآمال التي دشَّنتها المقررات اللاهوتية التحريرية للمجمع الكنسي الشهير باسم الفاتيكان الثاني، وهو المجمع الذي انعقد بين عامي ١٩٦٢ و١٩٦٥، وصالحَ المسيحية الكاثوليكية مع الحداثة والتنوير إلى حد كبير. أما أنا فكنت أعيش الفترة نفسها بكل ألم وعذاب من خلال تجلياتها اليومية الارتكاسية التي كانت تحصل في الجزائر وسواها، والتي كنتُ أربطها بعملية البتر التي ألحقها الفكر الإسلامي بنفسه منذ القرنين الحادي عشر والثالث عشر. كنت ألاحظ أن الفكر المسيحي يتقدم ويتجدد ويغيِّر لاهوته القديم، فيما الفكر الإسلامي يبقى جامداً، أو حتى يعود إلى الوراء. كم كنت أتألم عندما أرى التراث المسيحي يتطور ويخرج من غياهب العصور الوسطى، في حين أن التراث الإسلامي يظل على حاله من دون أي تجديد أو تطوير. لقد كشفت من خلال بحوثي عن العلاقة الكائنة بين الفترة الحاضرة والفترة القديمة التي بدأت بالانحطاط قبل تسعة قرون، وعرفت أن الأولى ليست إلا نتيجة للثانية ولتلك الصيرورة الطويلة من الجمود الفكري الذي بدأ منذ القرنَين الحادي عشر والثالث عشر. هذا الكشف عن الجذور العميقة للجمود في الفكر الإسلامي كان ضرورياً لفهم الوضع الحالي للمجتمعات العربية والإسلامية. وهو يفسر سبب تأخرها بالقياس إلى المجتمعات المسيحية الأوروبية التي شهدت ثورة لاهوتية حقيقية إبان الفاتيكان الثاني، في حين أن اللاهوت الإسلامي بقي غاطساً في غياهب العصور الوسطى. لقد موضعتُ الظاهرة، أي ظاهرة الانحطاط والتخلف، ضمن منظور المدة الطويلة كما يقول المؤرخ الفرنسي فيرنان بروديل، لكي أفهم الأمور على حقيقتها. لقد نظرت إليها على مدار ألف سنة، وقد فعلت ذلك لكي

أفهم سبب تأخُّرنا بالقياس إلى أوروبا، وسبب تأخُّر الفكر الإسلامي بالقياس إلى الفكر المسيحي. وهذا النوع من التفسير الطويل الأمد خاص بالمنهجية التي كنت قد دشَّنتها تحت اسم: علم الإسلاميات التطبيقية، وهنا تتمايز عن الاستشراق الكلاسيكي. كنت أريد أيضاً أن أبيِّن المخاطر الناتجة من تبنِّي الموقف الإصلاحي السلفي القائل بتنظيف الإسلام من الشوائب التي لحقت به على مدار التاريخ عن طريق العودة إلى السلف الصالح. لماذا أقول بأنه خطر؟ لأنه ينظر دائماً إلى الوراء ويظل متعلقاً بلا كلل أو ملل بتلك اللحظة الأسطورية التدشينية لتاريخ الإسلام، أي لحظة النبي والصحابة والأئمة قبل ألف وأربعمئة سنة. إنه يظل محكوماً بذلك التاريخ المقدس الذي يتعالى على التاريخ الأرضي ويفسد علاقتنا معه. وأقصد بالتاريخ المقدس هنا ما يدعوه علماء اللاهوت بتاريخ النجاة في الدار الآخرة. وهو ينظر إلى الزمن بشكل مختلف تماماً عن النظرة العلمية والدنيوية والفلسفية للزمن نفسه وللتاريخ أيضاً. فمن الواضح أن نظرة رجل الدين الغاطس في التصورات التقديسية والغيبية للزمن غير نظرة عالم الفيزياء أو الفيلسوف العلماني. إن ردِّي على الاستجواب الذي وجَّهه لي الأب يواكيم مبارك كان يشير ضمنياً إلى جميع هذه المواقف المنهجية والإبستمولوجية الجديدة التي أتبنَّاها. لكن جوابي كان قصيراً جداً، لا بل مقتضباً أكثر من اللزوم، ولهذا لم يستطع تحاشي حصول التفسيرات الخاطئة بل والمضادة لمقصدي. ولهذا السبب شكرت صديقي يواكيم لأنه تمتَّع بالأريحية ونشر نصِّي كما هو من دون أن يغيِّر فيه شيئاً قبل أن أشرح له أصل برنامجي الفكري وجذوره العميقة وأهدافه وغاياته. ولم أكن أهدف إلى إحلاله محلَّ استجوابه، وإنما إلى فتح ورشة بحوث جديدة من أجل تجاوز المواقع التقليدية التي سجن فيها الحوار الإسلامي-المسيحي.

عندما أُلقي اليوم نظرة على الاستجواب وردِّ المثقفين المسلمين السبعة المختارين من قبل يواكيم مبارك عليه، أشعر بالمحافظة على ردود فعل الاستحسان نفسها على استجوابه عدم الرضى نفسه عن الأجوبة المقدَّمة عليه من قبل المثقفين المسلمين. لم تكن

المكانة الضيقة المحددة للأجوبة لتتيح لي أن أعبر عن موافقتي معه على الأسئلة المتعلقة بالمناقشات الخلافية القديمة بين المسلمين والمسيحيين، ولكن بشرط أن نفعل ذلك مع التقيُّد بجميع مقتضيات المعرفة التاريخية ومعطياتها. وهي مقتضيات ومعطيات ينبغي، من الناحية المنهجية، أن تسبق دائماً المواقف اللاهوتية من أجل خلع المصداقية عليها أو تأسيسها، بمعنى أن علم التاريخ يسبق علم اللاهوت وتكون له الأولوية عليه، ثم يجيء دور اللاهوت أو علم الدين. وهذه المقتضيات التاريخية لم يتقيَّد بها زملائي من المسلمين الآخرين الذي ردوا على استجواب الأب يواكيم مبارك أو استفتائه؛ فقد ظلوا سجناء النظرة اللاهوتية القديمة السائدة في الإسلام. وكذلك أَعترف بأن مجمل الأسئلة المجمَّعة تحت الأعمدة الثلاثة الكبرى للاستجواب لا تزال تحافظ على صحتها ومشروعيتها اليوم كما بالأمس البعيد، ولا تزال تنتظر حتى اليوم أجوبة مناسبة وموضوعية عليها. وأودُّ هنا أن أعيد صياغة الشرطين الأساسيين اللذين لا بد منهما من أجل تجاوز المواقع التقليدية للحوار الإسلامي-المسيحي بشكل خاص، ثم للحوار بين الأديان بشكل عام. إنني أعيد صياغتهما من دون تقديم أي تنازل أو تراجع لأنهما يمثِّلان الشرطين اللذين ينبغي توافرهما لكي ينجح الحوار بين الأديان أو يسير على سكة صحيحة. فهذا الحوار يتم حتى الآن ضمن ظروف تقليدية لا تؤدي إلى أي نتيجة؛ إذ إن الجميع يعود بعد الحوار إلى مواقعه اللاهوتية السابقة وكأن شيئاً لم يكن. فلماذا الحوار إذن؟ إما أن نتخلى عن المواقع اللاهوتية القديمة وإما أن نظلَّ متشبِّثين بها. إن ما سأقوله الآن يمثل تجاوزاً لكل ما قيل أو كُتب داخل إطار حوار الأديان في السنوات الماضية. إنني أريد تجاوزه لأنه يبدو لي كلاماً هشاً، غير مقنع. وهو كلام لاتاريخي، وغالباً تبجيلي لا يقدِّم ولا يؤخِّر، أو قل إنه يؤخِّر لأن كل طرف يكتفي بتبجيل عقيدته عن طريق سرد المواقع التقليدية المعروفة. وبالتالي، هو يشبه حوار الطرشان. هذان الشرطان الأساسيان هما:

أولاً: لقد آن الأوان لكي يخرج المسلمون من السياج الدوغمائي المغلق الموروث عن قرون الركود الفكري والاجترار السكولائي للاعتقاد المدعو أرثوذكسي، أي «صحيح أو قويم مستقيم» بحسب ما يتوهمون. لكن هذا الخروج لن يتحقق إلا إذا قبلوا بتنفيذ برنامج العمل الفكري المتمثل بـ «بنقد العقل الإسلامي» كما كنت قد بلورتُ خطوطه العريضة في أكثر من مناسبة. ولكن ينبغي الاعتراف بأن حصول مثل هذا التطور الحاسم للفكر الديني في الإسلام لا تزال تحول دونه عقبات كأداء: من سياسية، وجيوبوليتيكية، وثقافية، واقتصادية. فالوضع الصعب السائد حالياً في العالم العربي أو الإسلامي لا يساعد على حصول مثل هذا التجديد اللاهوتي الكبير. وهنا ينبغي العلم أن أبحاثي التاريخية والاجتماعية المحسوسة تصحِّح الاتجاه المغرق في الروحانية للويس ماسينيون وللأب يواكيم مبارك، في الوقت الذي تعترف لهما بضرورة دمج القيم الروحانية داخل إطار استكشافنا المعرفي للظاهرة الدينية بصفتها تمثِّل التجربة البشرية للإلهي. ولكن ينبغي تحديد هذه القيم الروحانية جيداً بصفتها تلك(٥).

ثانياً: نلاحظ أن جميع الأديان الحية أصبحت تُستخدم أكثر فأكثر إما من أجل خلع المشروعية على «الحروب المقدسة»، وإما من أجل سد الفراغ الروحي والأخلاقي الناتج من العولمة الرأسمالية التي لا تعترف إلا بالماديات والربح والمنافسة المحمومة والفعالية الاقتصادية. لكن هذه الأديان جميعها مطالَبة بأن تقوم بعملية النقد الذاتي التي أطبِّقها على الإسلام. إذ أقول ذلك، فإنني أعترف بالقفزات التقدمية التي حققتها الكاثوليكية بعد الفاتيكان الثاني، وكذلك الأشكال الليبرالية من البروتستانتية. ولكن على الرغم من كل هذه الإنجازات، يبقى الكثير الذي ينتظر إنجازه من أجل تجديد البحث اللاهوتي وتعميق معرفة الأسس المشتركة للحياة الدينية كما كانت قد تجسَّدت في البحوث

---

(٥) انظر بهذا الصدد ذلك المجلد الضخم الذي كرَّسه الباحث كيز واجمان لهذه المجال الغني الخاص بتحقق الوجود البشري على الأرض وذلك في كتابه:

Kees Waaijman, *Spirituality, forms, foundations, methods,* Peeters 2002.

الجارية حالياً عن الظاهرة الدينية. إن المجادلات الحامية والمتكررة التي تحصل في فرنسا حول قضية الحجاب أو في الغرب كله حول الأصولية الإسلامية تظهر لنا بشكل محزن ومؤسف مدى تصادم الجهل لدى كلا الطرفين. وهو جهل مزدوج متراكم لدى كل تراث عن نفسه، وعن تراث الآخر بدرجة أكبر بالطبع.

أصبحوا الآن في الغرب يتساءلون عن مستقبل الأديان التقليدية؛ هل سوف تستمر أو لا؟ وكيف؟ كما أصبحوا يتساءلون عن إمكانية الخروج المتسارع من الأطر الدينية وشيفراتها المعنوية الصانعة للتاريخ. وكذلك أصبحوا يتساءلون عن كيفية إعادة تركيب الاعتقاد الديني أو الإيديولوجي أو الاثنين معاً. وكذلك يتساءل الباحثون الطليعيون عن أنماط حضور «الدين كذكرى أو للذاكرة». كما أخذوا يتساءلون عن ظاهرة الدنيوة أو العلمنة بصفتها إحلالاً بطيئاً ولكن محتوماً لا مرجوع عنه لثقافة اللااعتقاد محل ثقافة الاعتقاد... كل هذا أصبح يشغل بال المفكرين في المجتمعات الغربية المتقدمة. أما في العالم الإسلامي، فيلحون عن خطأ على عودة «الدين» بقوة إلى الساحة. قلتُ عن خطأ لأنهم لا يتساءلون عن القوة التفكيكية التي يُحدثها الدين التقليدي وعن الصعود الذي لا يقاوم للإيديولوجيا الأسطورية الشعبوية التي يدعونها بالدين، والتي تكتسح الشارع العربي والإسلامي حالياً. فهذه الإيديولوجيا الأسطورية تُحدث القطيعة مع الحكايات التأسيسية الكبرى للتاريخ الأسطوري المثالي القديم، كما تُحدثها مع ما أدعوه بالعقل المنبثق الصاعد أو عقل ما بعد الحداثة. نلاحظ في الآونة الأخيرة تكاثر الجوامع حيث تنتشر إيديولوجيات الكفاح السياسي المقنَّعة أو المموَّهة تحت قشرة رقيقة من التراث الديني المتحنِّط والمتكلِّس. كما نلاحظ حصول قطيعة اجتماعية وثقافية وتشريعية بين وضع الذكور ووضع الإناث في مختلف أنحاء العالم العربي والإسلامي. كما نلاحظ انتشار التصرفات الرجعية الارتكاسية العائدة إلى الوراء، أي إلى التعبيرات الشعائرية عن الحياة الدينية أو اختزال الدين إلى مجرد شعائر وطقوس شكلانية فارغة أو مفرغة حتى من البعد الروحاني. كما نلاحظ هيمنة طغيانية للفقه القديم بكل فتاواه التكفيرية

المعروفة وامتثاليته الدوغمائية الحرفية. كما نلاحظ رفض المسلمين، أو الكثيرين منهم، للمكتسبات الأكثر تحريراً وإيجابية للحداثة، وذلك لكي يستبطنوا بشكل أقوى الأوامر والنواهي للقانون الإلهي الموضوع خارج كل تساؤل تاريخي أو لاهوت نقدي... هذه هي بعض صفات التديُّن التقليدي السائد حالياً في مختلف الدول العربية والإسلامية. وهي صفات تعبِّر عن ظواهر ضخمة من الناحية السوسيولوجية أو جبارة من الناحية الاجتماعية، بمعنى أنها تكتسح الشارع من أقصى المغرب إلى أقصى المشرق وما بينهما. وهذا التديُّن السلفي الأصولي أصبح يكتسح أيضاً البلدان الأكثر ديمقراطية في الغرب عن طريق التغلغل في الجاليات المهاجرة. وهو بالتالي لم يعد يقتصر على المجتمعات الفقيرة في دول الجنوب والتي تعاني من الحرمان على كافة الأصعدة في ظل العولمة الزاحفة حالياً والتي لا ترحم الضعفاء.

هكذا نلاحظ أن الوضع في الساحة الأوروبية معاكس تماماً للوضع في الساحة العربية أو الإسلامية في ما يخص الدين. وهذا الأمر يطرح مشكلة الإدارة السياسية والفقهية القانونية والثقافية لذلك «التفاوت التاريخي» الهائل الذي يفصل بيننا وبين الغرب، ونقصد به ذلك التفاوت المتزايد الكائن بين المجتمعات الإسلامية المحافظة من جهة، والمجتمعات الغربية المنفتحة على المعرفة من جهة أخرى. وهو تفاوت يشمل مستويات الحياة والثقافات وأنظمة الفكر، وأنماطها جميعاً. لم يعش يواكيم بما فيه الكفاية لكي يشهد تفاقم التوترات والصراعات والتناقضات التي تمزِّق عالمنا منذ سنوات التسعينات وحتى اليوم. لم يعش لكي يشهد ظاهرة أنَّ الأديان عاجزة عن ضبط العنف الإرهابي. ينبغي العلم أن رجال الدين والمتلاعبين بتفسير الكتابات المقدَّسة هم الذين يخلعون المشروعية على هذا العنف الإرهابي. وفي الوقت نفسه نلاحظ أن الدول العلمانية فشلت في تجاوز العنف الفاتح للحروب التكنولوجية. ينبغي العلم أن المشروعية في الدول المتقدمة أصبحت تُكتسب عن طريق القوة المادية والتكنولوجية، ولم تعد تُكتسب عن طريق ذرى الهيبة العليا المفترض أنها مسالمة، ومُنارة إما من قبل

التعاليم الإلهية وإما من قبل المرجعيات الفكرية والعلمية للعقل التلفزي التكنولوجي العلمي والبراغماتي التجريبي، وهو عقل مقطوع كلياً عن كل نقد فلسفي. فالغرب أيضاً وقع في التطرف المعاكس، أي في التطرف العلمانوي الإلحادي التكنوقراطي. كل هذا يعبِّر عن تفكُّكٍ متزايدٍ وكبيرٍ لـ «القيم» و«المشروعيات» القديمة. لكن المرجعيات الدينية العليا، وكذلك المرجعيات الديمقراطية العلمانية، تواصل التحدث عنها شكلياً لكي تحجب عن الأنظار الانتصار المعمَّم لما كنتُ قد دعوته بالمثلث الأنتربولوجي، أي «العنف، التقديس، الحقيقة». كنا نأمل تجاوز ذلك عن طريق مؤتمرات الحوار بين الأديان والثقافات، لكن أحلامنا انكشفت عن وهم وسراب بسبب هذه العراقيل بالذات. نعم، لقد بدت هذه التجاوزات وهمية وبلا أي صلاحية تاريخية في ما يخصُّ الرهانات الموضوعية ولكن غير المفكَّر فيها حتى الآن؛ ونقصد بها رهانات الصراعات المندلعة منذ «نهاية التاريخ» التي تنبَّأ بها مثقفون أميركان، والذين سار على خطاهم، مع بعض المقاومة، الاتحاد الأوروبي الذي كشف مؤخراً عن ضعفه الرازح وتناقضاته التي لا يستطيع تجاوزها كما ينبغي.

ثانياً: لويس ماسينيون

في شهر حزيران ١٩٥٤ ناقشتُ في كلية الآداب بجامعة الجزائر رسالة ماجستير عن الموضوع التالي: «الجانب الإصلاحي من أعمال طه حسين». كان ذلك يعني أنني أنهيت حلقة عليا من حلقات «تكويني العلمي» في مجال الدراسات العربية والإسلامية. وكان ذلك تحت إشراف الأساتذة التالية أسماؤهم: هنري بيريز، فيليب مارسيه، ر. لوتورنو، م. كانار، ج. لوسيرف. لم أضع كلمتَي «تكويني العلمي» بين مزدوجين من أجل القيام بنقد استرجاعي وبعد فوات الأوان بسنوات طويلة لذلك التعليم السطحي وذلك المناخ الإيديولوجي الذي كان سائداً في جامعة الجزائر عشية شهر نوفمبر ١٩٥٤، وإنما لكي أتحدث عن تلك الخيبات المريرة، بل قلْ ذلك القلق الذي شعر بها جزائريٌّ

شاب راغب في أن يجد في الدراسة العلمية للغة العربية والإسلام بدايات الأجوبة على التساؤلات الدينية والتاريخية والسياسية والثقافية التي أصبحت ملحَّة إلى حد الهوس في ظل المناخ الكولونيالي المتوتر إلى أقصى الحدود. كنت أريد أن أفهم وضع الجزائر وتاريخها بشكل علمي دقيق، ولكن ما كان أحد يساعدني على ذلك.

لم تكن الإيديولوجيا الكولونيالية تستثني من سيطرتها آنذاك ما كان يدعى بـ «معهد الدراسات الشرقية» التابع لجامعة الجزائر. على العكس، لقد كانت هذه الإيديولوجيا تسيطر عليه بكل غطرسة أكثر من كل الأقسام الأخرى، وذلك لأنها كانت تستطيع أن تتذرع بحجج ومشروعيات علمية. كان «الاختصاصيون» يعرفون عما يتحدثون لأنهم مختصون بالموضوع. نعم، كان الاختصاصيون يعرفون عما يتحدثون عندما كانوا يُمَوضعون الثقافة العربية والإسلامية بالقياس إلى الفتوحات الحديثة والدور الحضاري للأمة الفرنسية. ما كانوا يتحدثون آنذاك أبداً عن الغرب وأوروبا. لماذا؟ لأنهم كانوا يريدون الإشادة بعبقرية فرنسا وعظمتها قبل كل شيء. لا أزال أذكر بكل وضوح مواقف أساتذتي من أمثال ماريوس كانار الذي كان يقول لنا بأن اللغة العربية ليست لغة ثقافة فلا يهمُّ بالتالي تعلُّمها. أما الأستاذ الآخر، هنري بوسون، فكان يقول لنا العكس تماماً في قسم اللغة الفرنسية. كان يقول بأنه ينبغي تقوية مواقع اللغة الفرنسية وآدابها لأن اللغة العربية تحتل موقع الأغلبية المهيمنة في البلاد. أما البروفيسور هنري بيريز، فكان يقلِّص دراسة اللغة العربية وآدابها إلى مجرد تعداد مملٍّ للمراجع، يتخلله إطلاقه للأحكام القطعية السلبية ضد هذه اللغة وضد الفقر الفكري المدقع للإنتاج العربي التابع كلياً في رأيه للإنتاج الغربي، أي مجرد تقليد النماذج الأدبية والفكرية الغربية. في ذلك الزمان، كان عدد الجزائريين الذين يغامرون بأنفسهم ويدرسون اللغة العربية لكي يفهموا الإسلام وقدر الجزائر جيداً نادراً جداً. فالجزائر أصبحت فرنسية لأنها لم تكن «أبداً تشكِّل أمة قبل الفتح الاستعماري» كما كانوا يزعمون. أما تدريس علم التاريخ، فكان يُختزل إلى مجرد عرض كرونولوجي متلاحق ومضجر للصراعات

القبلية الداخلية، ومؤامرات البلاط والقصور، والاغتيالات، والفوضى الاجتماعية، والعجز السياسي عن تشكيل أمة حقيقية بواسطة الاشتغال البطيء للذات على ذاتها على غرار ما حصل في فرنسا. كانوا يعرضون لنا كل ذلك من خلال هذه المقارنة الهادفة فقط إلى الكشف عمَّا تدين به الجزائر للاستعمار.

أما عن الفكر الإسلامي، فما كانوا يتحَّدثون قط. لم يكن له أي وجود في الجامعة. أقصد تدريس الفكر الإسلامي بالمعنى الحديث للكلمة بالطبع. كان المستشرق ج. ه. بوسكيه يدرِّس القانون الإسلامي في كلية الحقوق بأحكام فكرية مسبقة يمكن للقارئ أن يتحقق من بلاهتها أو شذوذها وفظاعتها عن طريق الاطِّلاع على كتاباته. وبعد كل درس كنت أحضره له كانت خيبتي على مقدار آمالي التي علَّقتها عليه. كانت خيبتي على مقدار مطامحي الفكرية وفضولي المعرفي اللاهف والمتعدد الجوانب. وهو فضول معرفي مشحوذ شحذاً من قبل الظلم والتفاوت الصارخ بين تأخُّر الجزائر والمغرب الكبير كله من جهة، وتقدم فرنسا المتحررة، المبدعة، الحضارية في كل الجوانب من جهة أخرى. ومع ذلك، بقيت أتوهَّم لفترة طويلة أن أساتذة الجامعة قادرون على الرد على جميع الأسئلة بفضل معرفتهم الموضوعية الشاسعة الواسعة في مختلف أنواع تخصصاتهم. كان هناك غليان داخلي تغذِّيه لدى جميع الجزائريين الخطب الدينية للفقهاء والمطالب السياسية للمناضلين الوطنيين أو القوميين. وفي ذلك الجو بالذات رحتُ أُبلور لأول مرة، وحيداً، التساؤلات التاريخية واللاهوتية والفلسفية التي ظلت بلا جواب زمناً طويلاً. كان هنري بيريز يمنعنا من أن نخاطبه إلا باسم: السيد الأستاذ. وفي الوقت الذي كان يمضي فيه ساعات وساعات لكي يعلِّمنا كيف نكتب الهمزة والوصلة، كنت أشعر بالألم لأنه لا يوجد من يعلِّمنا كيف نتدرب على تفسير القرآن، أو على الفكر المعتزلي، أو على المناقشات الكبرى التي جرت بين الكلام والفلسفة في العصر الكلاسيكي، وكذلك بين النحويين، والفقهاء، والمناطقة، الخ. كل هذا كان غائباً عن برامج التعليم في جامعة الجزائر آنذاك. كانت هناك صحراء من الفكر، وفي الوقت نفسه، كانت هناك

أحكام مسبقة، ضمنية أو صريحة، تهاجم الفقر المدقع للفكر الإسلامي. هذا بالإضافة إلى الأحكام السلبية المسبقة التي كانوا يشيِّعونها عن النبي محمد، وعن تأثير التوراة على القرآن، وعن الطابع العتيق البالي للقانون الإسلامي... كانت قائمة المراجع المتوافرة بالفرنسية عن هذه الموضوعات غير قادرة على مساعدة الطلاب الراغبين في تجاوز النزعة السكولائية الجامعية التي كانت آنذاك شديدة الصرامة والجمود، ولا قادرة على استكشاف مجالات لم يكن الأساتذة يتعرضون لها أبداً، إما بسبب عدم كفاءتهم وإما بسبب لامبالاتهم الفكرية. كانت قراءة «حياة محمد» لتور أندريه، أو «مشكلة محمد» لريجيس بلاشير، أو «دراسات» لامينس عن بدايات الإسلام، أو «تاريخ الشعوب الإسلامية» لكارل بروكلمان، أو كتاب «المؤسسات الإسلامية» لـ م. غودفروا ديمومبينس، تنعش الفضول المعرفي لدينا، لكنها كانت تثير القلق أيضاً. كانت هذه القراءة تقوِّي الشعور بعدم التلاؤم بين نمط معين من أنماط المعرفة وبين وجود بشري لا يتحمل مسؤوليته أي فكر لا إسلامي حديث ولا استشراقي.

أذكر أنني حاولت عندئذ أن أجرِّب حظي مع أساتذة مدرسة تقليدية شهيرة في الجزائر. كان الأساتذة مسلمين ويُلقون دروسهم بالعربية، وهي ميزة جذبت إليها بعض الطلاب من كلية الآداب الذين ما كانوا يفهمون أكثر من مقطع قصير ملفوظ بشكل رديء في بعض الدروس. لكن الفرحة التي أدخلتها إلى قلوبنا الدروس الملقاة باللغة العربية الكلاسيكية الفصيحة تماماً سرعان ما حلَّت محلَّها الخيبة الفكرية والإحباط العلمي. لماذا؟ لأننا سرعان ما اكتشفنا حجم الجمود الفكري السائد هناك، وثقل النزعة السكولائية التكرارية والاجترارية الموروثة عن عصور الانحطاط الطويلة. إنها من أكثر النزعات جفافاً وضيقاً وثرثرة ولاتاريخيةً. لقد اكتشفنا سيطرة هذه النزعة على دروس النثر والشعر والفقه والحديث والقرآن التي كانت تُلقى علينا في المدرسة العربية التقليدية. ولكن ينبغي هنا، مروراً، أن أشيد بذكرى الأستاذ «بن ذكري» مدير مدرسة الجزائر هذه. فقد كان يمثِّل الوجه المشرق للمسلم الإنساني الجزائري. كان متسامحاً،

منفتحاً، متواضعاً، صبوراً، عطوفاً، مشعاً. وقد فهم جيداً الأسباب العميقة التي دفعتني لأن أحضر كمستمع حر بعض الدروس التي لا وجود لها في الكلية. لكنه أفهمني بكل تعاطف أخوي أن ما أبحث عنه من تحرير فكري لن أجده هنا.

ضمن هذه الظروف، لم يبقَ أمامي إلا تأميم وجهي شطر باريس كالعديد من الجزائريين[٦]. في ذلك الوقت، كانت شهرة ماسينيون وليفي بروفنسال هي وحدها التي تسيطر على عقول طلبة الجزائر. لم يكن ريجيس بلاشير قد اشتهر بعد لأنه كان قد عُيِّن للتو عام ١٩٥٢ أستاذاً في جامعة السوربون. أما شارل بيلا فكان لا يزال في معهد الدراسات الشرقية، وهنري لاوست في ليون، وليون برونشفيغ في بوردو، وكلود كاهين في ستراسبورغ. وجميعهم كانوا مرجعيات يستشهد بها من أجل أطروحاتهم فحسب. ما كانوا قد أصبحوا بعد أساتذة كباراً كما سيحصل لاحقاً. كانوا في بداياتهم.

بما أنني كنت مشغولاً منذ زمن طويل بتساؤلات تخصُّ الفكر العربي والإسلامي، وبما أنني كنت أعتقد أن أساتذة باريس هم وحدهم القادرون على إشباع عطشي المعرفي، خطر على بالي أن أتوجه مباشرة إلى لويس ماسينيون طالباً النصيحة والعون. ولكن بما أن تجربتي مع الأساتذة الفرنسيين في الجزائر خيبت أملي بسبب تعجرفهم ونزعتهم الاستعلائية الأكاديمية، لم أتجرأ كطالب نكرة مجهول على الكتابة إلى أستاذ كبير في الكوليج دو فرانس التي هي أعلى من السوربون! من أنا حتى أتوجه بالخطاب إلى لويس ماسينيون؟ وهل سيرد علي أصلاً؟ ولم أتجرأ على فعل ذلك إلا بفضل تشجيع لويس غارديه لي. أُلحُّ قصداً على هذه التفاصيل الصغيرة لأنها تتيح لي أن أرفع ثناءً حاراً إلى المعلم الكبير الذي كانه لويس ماسينيون، وإلى بساطته وتواضعه الجم. تتيح لي

---

(٦) في ذلك الوقت كنت معجباً جداً بالنقد العميق الذي وجَّهه طه حسين إلى التعليم التقليدي السائد في الأزهر. ولكن بما أنني ما كنت أستطيع التفكير بالذهاب إلى القاهرة أو الزيتونة في تونس، لم يبقَ لي إلا السفر إلى فرنسا لإكمال تحصيلي العلمي والحصول على التحرير الفكري المنشود. وهذا يعني أن مساري الفكري كان قد تأثَّر كثيراً منذ البداية بنضال ذلك المفكر الكبير الشاهد على جيل بأسره؛ قصدت طه حسين.

هذه التفاصيل أن أشيد بذكرى «الشيخ الرائع»، كما لقبه مرة جاك بيرك، لأن تواضعه يتعارض كلياً مع تعجرف أساتذتي، وبخاصة هنري بيريز الذي جمع في يديه كل الصلاحيات الخاصة بتعليم العربية في الجزائر، وذلك لسنوات طويلة، على الرغم من أنه لم يكن يتمتع بالصفات التي تؤهله لذلك؛ فقد كان فقيراً مدقعاً من الناحية الفكرية ولا يتمتع بأي قاعدة علمية أو ثقافية حقيقية. لم يكتف ماسينيون بالرد على رسالتي بكل حماسته المعروفة وقناعته الفكرية الراسخة، وإنما راح يرفعني إلى مستواه عن طريق مخاطبتي بتعبير: «زميلي العزيز»، ولم أكن آنذاك إلا مجرد طالب بسيط. بعد أن أصبحت بدوري أستاذاً جامعياً في السوربون، لم أنسَ أبداً هذا الدرس الأخلاقي الكبير الذي لقّنني إياه لويس ماسينيون يوماً. إنه درس يُثري العلاقة الخصبة التي تربط الأستاذ بطلابه، أو المعلّم بمن يعلّمهم. وعندما أعيد قراءة الرسالة اليوم، أصاب بالذهول أمام عظمة الانخراط الروحي لشهيد «مستّلي تشكيرت» الذي يتعارض كلياً مع البرودة الفيلولوجية لـ «الزميل» الذي لم يسمّه والذي كان يقصد به ريجيس بلاشير[٧]. كان لويس ماسينيون آنذاك قد انخرط في النضال ضد السياسة الكولونيالية المتبعة من قبل فرنسا في المغرب وتونس، وزاد انخراطه ضدها أكثر إبان حرب الجزائر. وقد زرته مرات عديدة بين عامَي ١٩٥٤ و١٩٦٢ للتحدث عن هذه المشكلة بالذات، وفي كل مرة كنت أصاب بالدهشة والذهول بسبب ذلك التضاد الكائن بين انخراطه من أجل هذه القضية وانخراط الآخرين. فقد كان هناك مثقفون فرنسيون عديدون منخرطون ضد السياسة الكولونيالية لبلادهم أيضاً، ولكن من منظور سياسي بحت. كانوا من أنصار استقلال الجزائر، وكانوا بالتالي يشاركونه هذه النقطة. لكن انخراطه هو مع انخراط هنري مارو وبول ريكور وأندريه ماندوز كان مستلهَماً من النزعة الإنسانية المسيحية بالدرجة الأولى، في حين كان انخراط سارتر مثلاً من مواقع فكرية إنسانية،

---

(٧) كان بلاشير قد انتهى للتو من نشر ترجمته الشهيرة للقرآن والتي حاول أن يرتب فيها بشكل كرونولوجي السور القرآنية وبعض المقاطع داخل السور الطويلة.

ولكن إلحادية. وكان ماسينيون يتميز بنقطة أخرى عن كل الآخرين، وهي أنه كان يريد أن يُنصف الإسلام ويعيد إليه اعتباره بصفته «شخصاً جماعياً حياً» أكثر مما كان يريد الاهتمام بالأفراد الجزائريين البعيدين أنفسهم بشكل كبير عن الصورة المضخَّمة أكثر مما يجب والتي شكلّها باعث الحلاج عن الاستمرارية التواصلية بين اليهودية والمسيحية والإسلام؛ أقصد بذلك الصورة المثالية المضخَّمة التي شكّلها ماسينيون عن تلك العلاقة بين الأديان الإبراهيمية الثلاثة.

أثناء انعقاد المؤتمر العلمي الكبير عن «بلورة الإسلام» الذي نظَّمه كلود كاهين في جامعة ستراسبورغ عام ١٩٥٩، حاولت مرة أخرى وأخيرة أن ألفت انتباه المعلم الكبير ماسينيون إلى الحقيقة التالية: توجد مسافة كبيرة تفصل بين الإسلام المُعاش للمسلمين وبين الإسلام المثالي اللاهوتي الذي شكّله عنه هو في تأملاته وخلواته الروحية الكبرى. وشكّله من خلال التعاطف مع المقهورين المظلومين والفقراء والمؤمنين العاديين المتواضعين. وكذلك شكّله من خلال الصراع ضد المسيحية التبشيرية الظافرة والثقافة الغربية «التجارية والمادية الإلحادية المحضة». حاولت أن ألفت انتباهه إلى هذه النقطة، لكن صوتي لم يكن ذا وزن آنذاك، ولم يستطع بالتالي أن يصل إلى مسامع مفكر كبير كان مشغولاً جداً بحرب الجزائر والقضايا السياسية الملحّة والعاجلة. وعلى الرغم من أنني كنت أستمدُّ الشجاعة والأمل الكبير من الشهادة الروحية لهذا الرجل العظيم في تلك السنوات الفجائعية والتراجيدية، إلا أنني شعرت بالأسف لأنني لم أستطع لفت انتباهه إلى حقيقة أن زيادة الإغراق في الاعتقاد الديني قد تكون على حساب ممارسة العقل النقدي. فالإيمان جيد، ولكن لا ينبغي المبالغة فيه، أو قل لا ينبغي أن يحصل ذلك على حساب الاستكشاف التاريخي النقدي لكل جوانب الدين وملابساته. وهذه الممارسة النقدية أو الاستكشاف العلمي كان قد أصبح ضرورياً، بل ملحّاً وعاجلاً بالنسبة للإسلام وتراثه الكبير. كان ينبغي تطبيقه على نصوص الإسلام من أجل تحريره من الجمود الفكري المزمن والطويل. وقد شعرت بالألم الحقيقي لأنني اكتشفت هذا النقص

عند شخصية عظيمة مثل لويس ماسينيون. إنه نقصٌ مفهوم على المستوى الإنساني، الشخصي، لكنه سلبي على المستوى الفكري. فمن شدة انشغاله بالروحانيات والإيمان العميق، نسي الماديات والمشروطيات. أما يواكيم فكان أكثر تسامحاً مني بخصوص هذه النقطة لأنه كان أيضاً متعلقاً بما أفضِّل أن أدعوه مع اللاهوتي السويسري بيار جيزيل بـ «الإغراق في الاعتقاد»؛ أقصد الإغراق الزائد عن اللزوم في الإيمان الديني.

إن النظرة النقدية الأقل انخراطاً سياسياً من لويس ماسينيون ويواكيم مبارك لصالح الإسلام بالأمس واليوم تؤكد إلى حد كبير صحة تحفُّظي تجاه صديقَين عزيزَين وتجاه كل أولئك الذين انصاعوا مثلهم لنزعة الإغراق في الاعتقاد. يكفي إلقاء نظرة على الوضع الحالي لكي يفهم القارئ سبب تحفظي؛ ففي هذه اللحظة أصبح الإرهاب الدولي مرتبطاً في نظر الرأي العام العالمي بالإسلام المُصادر من قبل حركة ذات جوهر سياسي محض ولكنها مغلَّفة بغلاف الدين. وأعتقد شخصياً أنه لأكبر تمجيد للشيخ الرائع ولأحد كبار تلامذته المتحمِّسين يواكيم مبارك أن أستعيد بشكل نقدي جميع المشاكل القديمة والحديثة التي تطرحها علينا «حالة الإسلام»[8] داخل جوقة الأديان، وداخل تاريخ العالم، وفي مغامرة المعنى أيضاً. ينبغي أن أكون مخلصاً لهما ولذكراهما عن طريق الانخراط العلمي والنقدي الذي لا هوادة فيه لأن تحرير الإسلام من شبح العنف والإرهاب لا يمكن أن يتم إلا بهذه الطريقة. ينبغي أولاً تحريره من لاهوت العصور الوسطى الذي يخلع المشروعية الإلهية على الإرهاب. وهذا لا يمكن أن يتم إلا من خلال مشروع طويل عريض هو: مشروع نقد العقل الإسلامي. على هذا النحو أريد أن أثير تلك الذكرى العطرة للويس ماسينيون ولتلميذه المقرب والصديق العزيز يواكيم مبارك.

---

(٨) تعبير «حالة الإسلام» عنوان المحاضرة السادسة التي ألقاها على الراديو لويس ماسينيون ونُشرت لدى مطبوعات غوتنير عام ١٩٣٩.

والآن حان لي أن أبيِّن لكم هنا جواب لويس ماسينيون على رسالتي عام ١٩٥٤، أي قبل أكثر من خمسين سنة. ففي شهر تشرين الثاني / نوفمبر من ذلك العام، استقبلني في بيته الباريسي ببساطة واهتمام زادا من إعجابي به وأكدا على صحة مشاعري التي كانت رسالته قد أحدثتها في نفسي. وقد طال الحديث بيننا وتجرأتُ أثناءه على إطلاق بعض الملاحظات حول الهوَّة السحيقة التي تفصل بين الإسلام الفصيح العالم والمتعالي الذي يستحوذ على اهتمامه وإعجابه، وبين الإسلام الفعلي المُعاش في الجزائر، وبخاصة في منطقتي الأصلية، «القبائل الكبرى». اقترح عليَّ عندئذ أن أحضِّر أطروحة جامعية عن هذا الإسلام الإتنولوجي-السوسيولوجي. وبالفعل، سجَّلت أطروحة دكتوراه دولة عام ١٩٥٧ تحت إشراف جاك بيرك حول الموضوع التالي: «الممارسة الدينية في منطقة القبائل الكبرى في الجزائر». لكن الحرب التي كانت أوارها مشتعلة آنذاك أجبرتني للأسف على التراجع عن هذا البحث، فعدتُ إلى التاريخ النظري للفكر الإسلامي وسجَّلت أطروحة دكتوراه عن مسكويه وجيله والنزعة الإنسانية والعقلانية العربية التي سادت في القرن الرابع الهجري وشكَّلت عظمة الحضارة الكلاسيكية والتنوير الفكري الأول للعرب[٩].

نص رسالة لويس ماسينيون إلى محمد أركون

باريس، بتاريخ ١٦ يوليو عام ١٩٥٤

٢١ شارع مسيو. الدائرة السابعة

زميلي العزيز،

كن مطمئناً، فأنا لن أنسحب من مناقشة المناهج في العلوم الدينية لأنني سأترك الكوليج دو فرانس يوم ٣٠ سبتمبر. ولذا فإنني أردُّ فوراً على تساؤلاتك.

(٩) محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي. جيل مسكويه والتوحيدي، مرجع سابق.

في ما يخصُّ العلوم الدينية، توصلتُ أخيراً إلى موقف منهجي «استبطاني» يمكن أن تجده معروضاً، ليس فقط في مقالاتي، وإنما أيضاً في الطبعة الثانية لكتابي «دراسة عن الأصول التقنية للتصوف الإسلامي».

أعتقد أن إيمانك الإسلامي تعرَّض للزعزعة بسبب تطبيق المنهجية التفسيرية العقلانية على الكتب المقدسة. وهي إذا ما طُبِّقت على العهدَين القديم والجديد تؤدِّي إلى الشكوك نفسها التي أدت إليها في ما يخصُّ التفسير العقلاني المطبَّق على القرآن من قِبل الأب لامنس، وكذلك الأب جياكوبيتي والأب فوسا، وكما لاحظ ذلك أستاذي القديم غولدزيهر بنوع من المزاح الاستهزائي عندما تساءل: ماذا يبقى من الإنجيل بالنسبة لأب مسيحي إذا ما طبَّق عليه المنهجية نفسها المطبَّقة على القرآن؟ هذا من جهة، أما من جهة أخرى، فإن نظرية التجسيد الإلهي في المسيح، أي النظرية التي تقول بأن «اللانهائي تنازل وقَبِل بأن يتجسد في الحدود الضيقة للعمر القصير للمنتهي الفاني» كما كتبتَ لي، تتعارض كلياً في اللاهوت الصحيح مع نظرية التعالي الإلهي المنصوص عليها في القرآن. وأقصد بها نظرية التوحيد التي أكد عليها بقوة التومائيون كما الأشعريون. إن هذه العملية التبجيلية المؤثِّرة حتماً، والتي تضع نصب اهتمامها بالدرجة الأولى الحب البشري والتعاطف البشري، لا يمكن أن تصمد أمام يقين الوحي الخاص بالتعالي الخالص والذي أُهديتْ إليه تضحية إبراهيم الخليل. ينبغي العلم أن تجسُّد الله في المسيح كان قد اندمج بشكل حرٍّ في تاريخ البشرية. أقصد بذلك أنه لا يمكن لأي ضرورة نسبية أن تُجبر المطلق على هذا التجسد.

لاحاجة بي لأن أقول لك بأن ترجمة القرآن من قبل زميلي (المقصود ريجيس بلاشير)، على الرغم من كل إخلاصه النقدي، لا تستحق إلا أن توضع على قائمة الكتب المحرَّمة. ذلك أن زميلي غير مؤمن بوجود الله فحسب، بل هو أيضاً يحاول الدسَّ على القول بأن إله المسلمين ليس هو إله المسيحيين. ولذلك فهو لا يترجم كلمة الله إلى

الفرنسية وإنما يتركها بالعربية كما هي. بل حتى إله المسيحيين، لم يعد هذا المسيحي الذي سبق أن تعمَّد سابقاً يعتقد به. لقد أصبح ملحداً تماماً. لاحظْ أننا نناضل أنا وإياه معاً من أجل أولئك الذين تعرفهم في ما وراء البحار (المقصود الشعوب المستعمرة). لكنه يفعل ذلك مدفوعاً بحسِّ العدالة البشرية فقط. وهذه العدالة، على الرغم من كل نبلها، تظل ذات طابع نسبي عقيم في الغالب الأعمِّ، ولا تتيح له أن ينخرط حتى الموت كشهيد، أي كمسبّلي تشكيرت.

ثم تسألني عن الصحة الإلهية للقرآن! المسألة لا تُطرح بهذا الشكل. لقد قلت ذلك مراراً وتكراراً لمحمد أحمد خلف الله في القاهرة عندما وجدتُ أن المسألة تؤرقه والشكوك تعذِّبه مثلك. ينبغي في مواجهة هذه المسألة أن نأخذ بعين الاعتبار قصة الإلهام أو الاستلهام. كيف يمكن لمفسِّر كاثوليكي مطَّلع أن يعتقد بالصحة الإلهية لسِفر يهوديت أو السِفر الثاني لأشعياء؟ مستحيل. ولذا أقول بأنه ينبغي أن يكون المرء استبطانياً.

هذا هو رأيي. اللهمَّ إلا إذا اعتقدنا بأن محمد كان خادعاً غشَّاشاً أو أنه كذب عن قصد. وهذا مستحيل. هذه النظرية كانت تقزِّزني باستمرار وتؤلمني عندما تصدر عن أفواه مسيحيين كثيرين للأسف الشديد. أقول ذلك وبخاصة أن النص القرآني الذي جاء به يؤكد على حضور المنقذ المعزِّي (أي المسيح) في المائدة المورثة للحواريين. كما يؤكد القرآن على عذرية مريم (انظر الصلاة وعجل القديسة حنة في سورة آل عمران). كما يحدد وحدة التأله الخالص (انظر سورة الإخلاص) بالكلمات نفسها التي حددها بها المجمع الكنسي الذي انعقد في لاتران عام ١٢٠٩.

إنني أقول غالباً للماحكين المسيحيين ضد الإسلام من نوعية الغلويري (اي الأب المبجَّل روبيرتو فوسا) ما يلي: لا تفعلوا ضد الآخرين ما لا تحبون أن يفعلوه لكم. فَشتمُ المسلمين عن طريق «حديث الإفك» أو قصة «زينب بنت جحش» هي عملية سهلة يُكثر منها المبشِّرون البروتستانتيون في المشرق. ولكن ينبغي أن يدركوا أن هذه العملية قد

تنقلب عليهم. فالآخرون أيضاً يمكن أن يدسُّوا بعض التلميحات المغرضة ضد يسوع وأمه، أي يمكن أن يتهموه بأنه أخطأ ويمكن أن يتهموها بأنها لم تكن عذراء (انظر «البهتان» في التلمود اليهودي).

مع كل التحيات الأخوية لك.

لويس ماسينيون

الفصل السادس

مقابلتان مع محمد أركون

المقابلة الأولى، نسيان النزعة الإنسانية ذات التعبير العربي

السؤال الأول: اسمح لنا، أستاذ أركون، أن نتحدث عن مسارك الفكري من خلال مسارك الشخصي ونطرح هذا السؤال: من قريتك الصغيرة «تاوريرت ميمون» في منطقة القبائل الكبرى في الجزائر إلى مدينة وهران، ثم من وهران إلى العاصمة الجزائر، ومن الجزائر إلى باريس والسوربون وكبريات جامعات العالم، ما هو الشيء الذي أثَّر فيك أكثر من سواه؟ ما الحدث الذي طبعك بطابعه أكثر من غيره؟

محمد أركون: كل مرحلة من مراحل العمر هي عبارة عن قفزة أو خطوة إلى الأمام. وهذه القفزة لا تتحقق إلا من خلال القلق المرتبط بشكل وثيق بإرادة لا تتزعزع؛ وأقصد بها إرادة المعرفة أو الجوع إلى الفهم والكشف المعرفي والفضول العلمي. كان دافعي الأساسي منذ البداية تحقيق المعرفة والتقدم باستمرار وتدريجياً. ولكن أية معرفة؟ إنها ليست معرفة تجريدية تحصل في متاهات الفراغ، وإنما أقصد بها معرفة أشياء تهمُّني وتخصُّني بالدرجة الأولى، كما تهمُّ المجتمع وتؤدي إلى إنارة دربه وتقدمه. إنها معرفة تؤدي إلى نتائج ملموسة ومحسوسة، وليست المعرفة التجريدية التي تسبح في

غياهب الميتافيزيقا أو لغو الكلام. إنني أقصد بالمعرفة هنا الاستكشاف العلمي الدقيق لأوضاع الجزائر أولاً ثم أفريقيا الشمالية ثانياً، أي المغرب الكبير، ثم العالم العربي أو الناطق بالعربية ثالثاً، ثم فرنسا وأوروبا والغرب والعالم كله أخيراً. كنت أريد أن أعرف كل شيء، أن أستكشف كل شيء. كنت مسكوناً بعطش هائل إلى الفهم والمعرفة. وقد فرض عليَّ العالم الإسلامي أو «الحدث الإسلامي» نفسه كموضوع متميِّز واستحوذ على تفكيري واهتماماتي لأنني وُلدت في مجتمع إسلامي، ولأنني أدركتُ أن الإسلام هو الموضوع الأساسي. وكان ذلك قبل انفجار الحركات السلفية أو الأصولية التي تشغل العالم كله حالياً بزمن طويل.

لقد فرض الإسلام نفسه عليَّ كدين وكتراث خاص أو خصوصي؛ كموضوع محوري ينبغي استكشافه بشكل علمي وتاريخي دقيق. وفي مسارات حياتي المتلاحقة والمتوسعة باستمرار كالدوائر المتدرجة، كانت قريتي «تاوريرت ميمون» نقطة الانطلاق الأولى. وقد ظلَّت مصدراً لإلهامي ونقطة ارتكاز أنتربولوجيَّة لفكري وحياتي. إنها نقطة علام أولى ومنطلق مبدئي لجميع تساؤلاتي. ينبغي العلم أنه منذ سن الرابعة عشرة كان لي الحظ بأنَّ عالمَ الإتنولوجيا جان سيرفييه اختارني من أجل مساعدته على فهم بيئتي الأولى وقريتي. ومعلوم أنه كان يحضِّر آنذاك أطروحته لشهادة الدكتوراه، لذا راح يطرح عليَّ أسئلة عديدة عن قريتي، وكنت أجدها غريبة عجيبة ولا أعرف لماذا يهتم بمثل هذه الأشياء. رحت بدوري أطرح عليه الأسئلة طالباً إليه الشروح والإيضاحات حول سرِّ اهتماماته. عندئذ رحت أفهم معنى النظرة الأنتربولوجية التي يلقيها العلماء المختصون على مختلف المجتمعات البشرية[1]. وفهمت عندئذ ملاحظة

---

(١) على الرغم من التشابه بين مصطلح الأنتربولوجيا ومصطلح الإتنولوجيا، إلا أن هناك فرقاً بينهما. فالإتنولوجيا، وهي كلمة إغريقية، تعني علم خصائص شعب ما، ومؤلفة من كلمتين: الإثنية أي العرق، ولوجيا أي العلم، فيصبح معناها الأصلي «علم العِرق». مثلاً علم العرق العربي، أو العرق الأمازيغي، أو العرق الكردي، أو العرق الفرنسي، الخ. أما الأنتربولوجيا، فهي أوسع بكثير من الإتنولوجيا لأنها تعني علم الإنسان ككل، ثم المقارنة بين مختلف الأعراق والثقافات البشرية. فعندما نقول مثلاً بأن ظاهرة التقديس هي ظاهرة أنتربولوجيَّة، فهذا يعني=

تفسيرية أساسية ألا وهي: التفريق النظري والعملي بين الثقافة الشفهية من جهة، والثقافة الفصحى المكتوبة من جهة أخرى. وعندما أصبحت طالباً في جامعة الجزائر، ساعدتني هذه التجربة على اكتشاف النواقص المنهجية للدروس التي كان أساتذتي يُلقونها علينا عن تاريخ المغرب الكبير وعلم اجتماع المغرب، أي التركيبة الاجتماعية للمغرب. ينبغي القول بأن هذه النواقص لم تُصحَّح حتى الآن كما ينبغي، بل لا تزال عديدة. ويمكن القول بأن التاريخ الأنتربولوجي لمجتمعات المغرب الكبير لا يزال ينتظر من يكتبه.

كان الكاتب المعروف مولود معمري قد صوَّر بشكل رائع قرية «تاوريرت ميمون» في روايته الجميلة «الهضبة المنسية»[٢]. وهي قريته كما قريتي. كانت هذه الرواية تُعتبر حدثاً بكل ما للكلمة من معنى. كانت أولاً حدثاً أدبياً نظراً لجمالها الفني. ولكن أكثر من ذلك، كانت أهميتها تعود إلى مضمونها. نقول ذلك بخاصة أن مناضلي حركة التحرير الوطني استغلُّوها لصالح قراءة معينة هي القراءة الإيديولوجية التي تغذِّي نضالهم السياسي الهادف إلى التحرر من الاستعمار. لا ريب في أنها كانت تحتوي على هذا المعنى، لكنها كانت تحتوي على معنى آخر أيضاً، معنى يخصُّ التحرير الداخلي الممنوع.

هذا وقد تعرَّضت رواية «ابن الفقير» التي كتبها «مولود فرعون» (١٩١٣-١٩٦٢)[٣] للمصير نفسه. ومنذ ذلك الوقت، انعقدت عرى سوء التفاهمات الأولى

=أنها ظاهرة إنسانية عامة لا يخلو منها أي مجتمع بشري. صحيح أن تجلياتها تختلف من مجتمع إلى آخر، لكن هناك دائماً تقديس أو دين أياً يكن. وعندما نقول بأن العنف ظاهرة أنتربولوجية، فهذا يعني أيضاً أنها كونية تشمل جميع المجتمعات البشرية، فلا يخلو أي مجتمع بشري من ظاهرة العنف. ولكن أحياناً يخلطون بين الإتنولوجيا والأنتربولوجيا نظراً للتقارب بينهما. المترجم.

(2) Mouloud Mammeri, *La colline oubliée*, Plon, Paris 1952.

ومولود معمري (١٩١٧-١٩٨٩) من قرية أركون بالذات لكنه كان ينتمي إلى العائلات الغنية والنافذة ،على عكس أركون.

(3) Mouloud Feraoun, *Le fils du pauvre*, 1950.

وتراكمت الموضوعات اللامفكَّر فيها أو المستحيل التفكير فيها في المجتمع الجزائري. ومن بينها بالطبع طمس المكوِّن الأمازيغي البربري بدلاً من الاعتراف به كأحد مكوِّنات الشعب الجزائري. إن تراكمات اللامفكِّر فيه، أي المسكوت عنه والمكبوت المتراكم، بالإضافة إلى سوء التفاهمات، هي التي كانت في ما بعد سبباً للفواجع التي شهدتها الجزائر إبان حرب التحرير ثم في ما بعدها من تاريخ الجزائر المستقلة وحتى يومنا هذا.

لقد غادرتُ قريتي ومسقط رأسي وعائلتي لأول مرة في سن العاشرة، وذلك لكي ألتحق بأبي في قرية عين العربة في منطقة وهران، وكانت قرية غنية جداً ومليئة بالجزائريين والمستوطنين الفرنسيين، أقصد الجزائريين القادمين من مناطق أخرى والمستقرِّين فيها. وكانت تقع في ولاية عين تموشنت التابعة لوهران كما ذكرت سابقاً. كان والدي يمتلك فيها حانوت بقالة صغيراً فساعدته في العمل ثم أكملت دراستي في المدرسة الابتدائية في الوقت نفسه. وبعد المرحلة الابتدائية، عدتُ إلى قرية تاوريرت ميمون لإكمال دراستي الثانوية في معهد الآباء البيض، وهو معهد كانوا قد دشَّنوه في قرية مجاورة لقريتنا تدعى «آية لربة». وبعد ثلاث سنوات من ذلك التاريخ عدتُ إلى وهران لكي أدخل إلى المدرسة الثانوية، وقد أصبحت بعد الاستقلال تُدعى ثانوية باستور. وفي عام ١٩٤٩ دخلت إلى جامعة الجزائر لكي أحضِّر شهادة الليسانس في اللغة العربية وآدابها. بعدئذ غادرت الجزائر إلى باريس عشية اندلاع حرب التحرير الوطني لكي أحضِّر شهادة التبريز والأستاذية في اللغة العربية. ثم تابعت بعدئذ إكمال دراساتي العليا فحضَّرت شهادة الدكتوراه. وكان أن نتجت من ذلك أطروحتي لدكتوراه الدولة تحت عنوان: النزعة الإنسانية والعقلانية العربية في القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي. مسكويه مؤرخاً وفيلسوفاً[٤]. في الواقع، كنت أريد دراسة موضوع آخر عن الممارسات الدينية في منطقة القبائل الكبرى، لكن الحصار الذي فرضه

(٤) محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي. جيل مسكويه والتوحيدي، مرجع سابق.

وزير المستعمرات الفرنسي «لاكوست» على تلك المنطقة منعني من ذلك، ولهذا غيَّرت موضوع الأطروحة فأصبح عن مسكويه، وهو موضوع نظري لا يتطلب دراسات ميدانية على أرض الواقع.

هكذا تجدون أنني استعرضت تاريخ حياتي بكلمات معدودات. لكن رواية القصة بتفاصيلها تملأ مجلداً كاملاً، وهذا ما أفعله الآن بعد أن انخرطتُ في كتابة مذكراتي. هي ليست مذكرات شخصية بقدر ما هي مذكرات عامة أيضاً، لأنني من خلالها سوف أدرس التاريخ الأنتربولوجي للفضاء المغاربي كله وليس للجزائر وحدها. وهو فضاءُ أصلي وفصلي، طفولتي وحياتي. ولا أقصد بالفضاء المغاربي الجزائر وحدها، وإنما أيضاً المغرب الأقصى وتونس وموريتانيا وليبيا، أي خمس دول أو خمسة شعوب. من المعلوم أن هذه الدول والشعوب الخمسة محكومة منذ الاستقلال من قبل تيار واحد أو حزب واحد. كما تسيطر عليها عموماً الخطابات القوموية والتاريخية الرسمية، وهي خطابات تطمس المُعاش الحقيقي الواقعي لكل فرد من أبناء هذا الفضاء المغاربي الكبير. لكي يأخذ القارئ فكرة عما أدعوه بالكتابة الأنتربولوجية التاريخية لأي بلد من البلدان، يكفي أن يقرأ ما كتبته عن الموضوع في أحد كتبي الأخيرة: النزعة الإنسانية والإسلام[٥]، أُحيل القارئ فيه إلى الفصل الذي يتخذ العنوان التالي: «مع مولود معمري في تاوريرت ميمون». فهناك يجد أيضاً مقاطع من سيرتي الذاتية وطفولتي.

السؤال الثاني: كيف أصبحتَ فيلسوفاً، أو مختصّاً بعلم الإسلاميات؟

أركون: أنا لست فيلسوفاً بالمعنى الحرفي الشائع للكلمة؛ أقصد أنني لست محترفاً للفلسفة، وإن كنت مطّلعاً على الفكر الفلسفي بطبيعة الحال ومتابعاً لآخر تطوراته. ولكن لا أفضّل أن أَنعت نفسي بالفيلسوف، بل بالباحث-المفكّر. بمعنى أنني أبحث وأنقّب وأتبحَّر في العلم حول موضوع معيَّن وأجمع عنه كافة المعلومات والمعطيات، ثم أعتصر

---

(5) M. Arkoun, *Humanisme et Islam. Combats et propositions*, Vrin, Paris 2006

ذلك كله لكي أستخلص منه الدروس والعبر. هذه هي طريقتي في العمل: إنها تجمع بين الدراسة الوصفية للموضوع المدروس والدراسة التحليلية-النقدية-التفكيكية. هذا في حين أن المستشرق الكلاسيكي كان يكتفي عموماً بالمرحلة الوصفية، أي مرحلة التبحُّر وجمع المعلومات والمعطيات فقط، ولذلك لا يمكن أن ندعوه مفكِّراً، بل باحثاً أكاديمياً. إنني إذ أحدد نفسي بالباحث المفكِّر أعرف أنه يوجد باحثون كبار يكتفون بمرحلة تجميع المعارف الدقيقة عن موضوع معين ولا يتجاوزونها إلى مرحلة التحليل النقدي واستخلاص النتائج العامة من هذه المعارف المتراكمة بفضل جهودهم. وأعرف أنه يوجد علماء باردون يتخذون مسافة كبيرة من موضوع بحثهم، أي من الدلالات والانعكاسات والنتائج المترتبة على كل المعلومات الغزيرة التي توصلوا إليها بكل حذق ومهارة. إنهم غير معنيين بالانعكاسات التي يمكن أن تولِّدها هذه المعارف والمعلومات على حاضر المجتمعات الإسلامية ومستقبلها. وسبب ذلك هو أنهم لا ينتمون إلى هذه المجتمعات شخصياً ولا يهمهم أمرها كثيراً، فهي ليست مجتمعاتهم. أما أنا، فلا أستطيع أن أفعل ذلك لأنني أنتمي إلى مجتمعات الإسلام قلباً وقالباً، وبالتالي، إن همومها ومشاكلها هي همومي ومشاكلي. هذا هو الفرق بيني وبين المستشرق الأكاديمي الذي أحترم جهوده وأقدرها كل التقدير لأنها تساهم في إضاءة التراث العربي الإسلامي ودراسته دراسة تاريخية فيلولوجية رصينة وضرورية، لكنها غير كافية. ينبغي الانتقال منها إلى ما وراءها، إلى ما يتجاوزها، أي إلى المرحلة التفكيكية-النقدية التي هي وحدها القادرة على تشخيص المشاكل في العمق، أو عمق العمق.

ينبغي العلم أن الباحث المفكر لا ينفكُّ يتساءل عن مدى فعالية استراتيجيات التدخل المعرفي الهادفة إلى دراسة المجتمعات التي تنتمي إلى الدائرة المعرفية التي يختصُّ بها الباحث. بمعنى أنه يحاول تجديد منهجياته ومصطلحاته باستمرار من أجل دراسة التراث والمجتمع بشكل ناجح وفعال قدر الإمكان. وعلى هذا النحو فرض التساؤل الفلسفي نفسه عليَّ داخل حقل الاختصاص الذي أدرسه منذ زمن طويل، والذي أدعوه بـ «تاريخ

الفكر الإسلامي». لكن مثالي، أو منهجيتي لم يتبعها أحد للأسف لا في فرنسا ولا في أي مكان آخر بكل الإبستمولوجيا التاريخية الخاصة بتاريخ الفكر الإسلامي. أقصد أنهم لم يتبنُّوا المنهجية الإبستمولوجية أو المعرفية العميقة التي أتبنَّاها والتي تؤدي إلى تشخيص الأمراض والمشاكل التي تعاني منها المجتمعات الإسلامية من عربية أو تركية أو فارسية الخ. لا ريب في أن الكثير من الدارسين يتحدثون عن الفكر الإسلامي في الجامعات الغربية، لكنهم يتجاهلون مهامه الأساسية وبرامجه واستراتيجياته المعرفية في التدخل داخل إطار المجال الواسع والمعقَّد للدراسات الإسلامية. هناك في الجامعات الغربية، من أوروبية وأميركية، أقسام لدراسة الفلسفة الإسلامية، واللاهوت أو علم الكلام الإسلامي، والقانون الإسلامي، والدراسات القرآنية، الخ. ولكن لا يوجد قسم جامع شامل يدرس جميع هذه التخصصات دفعة واحدة ويشخِّص لنا مشاكل الفكر الإسلامي وسبب تأخُّره بالقياس إلى الفكر المسيحي أو العلماني في الغرب مثلاً. نقول ذلك ونحن نعلم أن جميع الاختصاصات المذكورة كانت مرتبطة مع بعضها البعض حتى القرن الثالث عشر في الأديان التوحيدية الثلاثة. ولكن بدءاً من القرنين الخامس عشر والسادس عشر، بدأت في أوروبا المسيحية أولى خيوط الانقسام أو الفصل بين المواد الفلسفية والعلمية من جهة، ومادة اللاهوت الديني من جهة أخرى. عندئذ راحت مادة اللاهوت المسيحي تفقد تدريجاً مكانتها العالية بصفتها أمَّ العلوم أو أشرف العلوم، وهي مكانة حافظت عليها طيلة العصور الوسطى. أما الفكر الإسلامي، فقد شهد صيرورة معاكسة؛ بمعنى أن الفلسفة وعلاقتها بالعلوم الطبيعية كانت قد حُذفت تدريجاً بعد موت ابن رشد عام ١١٩٨. حتى علم اللاهوت أو علم الكلام الإسلامي كان قد ضعف كثيراً بعد ذلك التاريخ ولم يبقَ في الساحة إلا الفقه والتصوُّف والتكرار والاجترار. أما العلوم الطبيعية بالمعنى المحض للكلمة، فقد اختفت من الساحة كلياً حتى يومنا هذا، ولم يعد العقل يتفحَّص هذه القضايا أو يستكشف ويخترع كما كان عليه الحال إبان العصر الذهبي من عمر الحضارة العربية الإسلامية.

لهذا السبب رحت أدشّن شخصياً تلك الورشة البحثية الضخمة التي دعوتها باسم: «نقد العقل الإسلامي». أحيل القارئ هنا إلى كتابي الصادر بالعربية مؤخراً عن الموضوع[٦]. إن نقد العقل الإسلامي يتطلب بالضرورة الاستعانة بالفلسفة، لكنه ينطلق أساساً من تاريخ التقلُّبات التي تعرَّض لها العقل في جميع المجالات المعرفية الإسلامية. كما ينطلق من مكانة الاستخدامات التي تعرَّض لها هذا العقل ومن مشروطياته السوسيولوجية أو الاجتماعية. وبالتالي، إن نقد العقل الإسلامي عملية محسوسة قبل أن يكون مسألة فلسفية أو نظرية. بعدئذ يجيء دور الفلسفة أو التقييم الفلسفي لعملية النقد هذه. ولكن ينبغي الانطلاق أولاً من القضايا المحسوسة والملموسة، أي كيفية اشتغال هذا العقل في المجتمعات التي انتشر فيها الإسلام وأصبح يشكّل الأغلبية كدين. فأنا أريد أن أفهم كيف تبلور هذا العقل في العصور الأولى وكيف استمر حتى اليوم وما هي التقلبات أو المتغيرات التي طرأت عليه ولماذا كان مبدعاً في العصر الذهبي ثم تقلَّص في عصر الانحطاط وأصبح تكرارياً واجترارياً لا يضيف شيئاً إلى ما سبق. هذه القضايا جميعها وأشياء أخرى عديدة غيرها أدرسها في مشروعي العام: «نقد العقل الإسلامي».

كانت وزارة الشؤون الدينية في الجزائر تنظِّم مؤتمراً كبيراً، مكلفاً من الناحية المادية، تحت عنوان: «مؤتمرات الفكر الإسلامي». وقد حصل ذلك على مدار عشرين سنة أو أكثر بين عامي ١٩٦٩ و١٩٩١. وأصبح هذا المؤتمر السنوي بمرور الزمن عبارة عن مؤسسة رسمية حقيقية. وقد حضرتُه وشاركْت فيه بشكل منتظم طيلة ثمانية عشر عاماً. وهناك أحسست للمرة الأولى بالحاجة لأن أدشّن علماً جديداً تحت اسم: «علم الإسلاميات التطبيقية». وكان الهدف منه ولا يزال تحليل كل مشاكل العالم الإسلامي والعربي اليوم. ومعلوم أن جميع الأنظمة والاحزاب السياسية ومختلف الفئات

(٦) محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت ٢٠٠٩.

الاجتماعية المنغلقة داخل ذاكراتها الجماعية المختلفة تتنافس على استخدام كلمات عمومية من مثل: إسلام، دولة، مجتمع، سياسة، حقيقة، قانون إلهي أو شريعة، الخ. لكن الاستخدامات العشوائية لهذه المصطلحات تجهل كلياً التعاليم الجديدة المضيئة لعلوم الإنسان والمجتمع. إنها لا تجهل تعاليمها فقط، وإنما أيضاً تساؤلاتها ومكتسباتها التي لا يمكن لأي مفكِّر أن يتجاهلها إذا ما أراد أن يفهم واقع المجتمعات الإسلامية وتراثها بشكل صحيح ودقيق وعميق. لا يمكن تجاهل هذه التعاليم والتساؤلات والمكتسبات المعرفية الثمينة إذا ما أردنا أن نفهم تلك التوترات الصراعية الدائرة باستمرار بين ثلاثة أشياء: «الدين»، و«المجتمع»، و«السياسة». وهذا ما أدعوه بالدالات الثلاثة في اللغة العربية: أي «دين»، و«دولة»، و«دنيا». كنت قد كتبت الكثير حول هذه الدالات الثلاثة، لكنَّ الخطابات المهيمنة للإسلام الرسمي الواقفة في مواجهة الخطاب الحركي الأصولي تُلغي سوسيولوجيا الأبحاث العلمية والنقدية عن هذه الموضوعات الحساسة جداً. وأقصد بالإلغاء السوسيولوجي هنا أنها تستطيع حذف أبحاثي وأبحاث غيري من المفكرين النقديين من ساحة المجتمع. فبما أن الساحة الإسلامية محتلة إما من قبل الخطاب الديني الرسمي وإما من قبل الخطاب الأصولي السياسي العنيف والمعارض له، لا يبقى أي مجال للخطاب العلمي عن الدين في الساحة العربية أو الإسلامية. هناك خطاب واحد عن الدين عندنا: هو الخطاب الأصولي الذي يملأ المدارس والجوامع والفضائيات. ما عداه ممنوع، إما بحجَّة التغريب والغزو الفكري وإما بحجَّة الكفر والخروج على الإسلام! لهذا السبب يجد فكري صعوبة في الانتشار في العالم العربي أو الإسلامي عموماً. أضرب على ذلك المثل التالي: على الرغم من أن أبحاثي تتركز بشكل مباشر على حالة الجزائر بسبب أصولي وولادتي، إلا أن انتشارها هناك هو الاضعف والأقل. إنهم لا ينشرونها هناك ولا يقرأونها وإذا ما قرأوها لا يفهمونها على حقيقتها، اللهم إلا في أوساط بعض النخب المفكِّرة والمستنيرة. وهذا أكبر مثال على تلك المراقبة الممارسة على الفكر النقدي في بلادنا. نقول ذلك على الرغم من الحاجة الماسة إلى الفكر النقدي

عندنا. لماذا؟ من أجل القيام بتحليل عقلاني للقوى العميقة التي تتحكم بـ «بالمجتمع الفعلي الواقعي»، وذلك بالتضاد مع «المجتمع المُستلَب» بسبب هيمنة التصورات الأسطورية الإيديولوجية والديماغوجية عليه. فنحن لا نعرف تركيبة مجتمعاتنا بشكل صحيح لأن التصورات الإيديولوجية الاستلابية هي المسيطرة على عقولنا، وتمنعنا بالتالي من الفهم العلمي لأنفسنا ومجتمعاتنا. هناك سياسة متعمَّدة تهدف إلى طمس أو سحق الأطر الاجتماعية المعرفية الداعمة للفكر النقدي. وهي سياسة سائدة في الجزائر وفي سواها من بلدان العالم الإسلامي والعربي. وهي التي تؤدي إلى الهيمنة المطلقة لما كنت قد دعوته سابقاً «الجهل المؤسَّس أو المؤسَّساتي»، وأقصد به الجهل المرسَّخ مؤسَّساتيا في المجتمع من قبل مؤسسة التعليم، والإعلام، ومختلف المؤسسات الدينية. هذا الجهل معمَّم على جميع فئات المجتمع وهو الذي يمنع انبثاق الفهم العلمي المستنير للدين. لا يمكن أن تتحدث عن الدين الإسلامي بشكل علمي أو تاريخي مسؤول في أي مجتمع عربي أو إسلامي، فكيف يمكن أن يحصل تحرير فكري إذن؟

استخدمتُ للتو بعض المصطلحات التي نادراً ما نجدها في الكتب المدرسية أو حتى الجامعية، والتي يجهلها الخطاب الأصولي ويريد أن يستمر في جهلها وتجاهلها. وهذا يعني وجود قطيعة كبيرة بين تحليلات علوم الإنسان والمجتمع من جهة، وخطابات الأديان بشكل عام من جهة أخرى. وهذه القطيعة تلحق الاذى والضرر بكل محاولة لتشكيل «فضاء مسالم من المواطنية المدنية داخل المجتمع». لماذا يستحيل تشكيل مثل هذا الفضاء الديمقراطي الحر في المجتمعات العربية والإسلامية حالياً؟ لأن السلطة الدينية الرسمية والمعارضة تمارس هيمنتها على جميع مناحي المجتمع السياسية والاجتماعية والثقافية، كما تمارس رقابة قمعية على المعرفة العلمية، والحياة الفنية، وعلى أي ممارسة للفكر النقدي الحر. كل ذلك مراقَب مراقبة صارمة من قبل الخطاب الأصولي، أكان في السلطة أم في المعارضة. وهذا يؤثر سلبياً على جميع أنظمة التعليم وبرامجه، وعلى تكوين الأساتذة، وعلى حرية الفكر، وعلى الإبداعية الأدبية والفنية الخلاقة، وعلى كتابة

التاريخ والأنتربولوجيا التاريخية. كل شيء معطل في العالم العربي والإسلامي بسبب هيمنة هؤلاء التقليديين والأصوليين على جميع مفاصل الحياة الفكرية والاجتماعية والسياسية.

السؤال الثالث: أستاذ أركون، أنت من دعاة تطبيق المناهج الحديثة على التراث الإسلامي كما طُبّقت في أوروبا على التراث المسيحي بغية تحريره من الداخل. وفي رأيك، إن علم الإسلاميات ودراسة القرآن والسنَّة ينبغي أن يستندا على مناهج العلوم الاجتماعية وأدواتها في القراءة والتحليل العميق. إذا ما أردنا انطلاقاً من ذلك كله وصف أطروحتك فكيف تلخصها؟ هل يمكن أن نفهم الإسلام ما دمنا داخله؟ ألا ينبغي أن نخرج منه بشكل ما ولو قليلاً لكي نفهمه على حقيقته؟ ألا ينبغي تقريباً أن نكون غير مسلمين لكي نفهم الإسلام؟ وإلا فإن المسلمين سوف يظلون مجبرين على تجاهل الأبحاث العلمية والتاريخية عن الإسلام. كيف يمكن حل هذا التناقض، هذه المعضلة الأساسية؟

أركون: إن سؤالك هذا يعبِّر بوضوح عن حالة الاعتقاد الإسلامي السائدة حالياً. وهي حالة أرادتها الأنظمة التي نشأت بعد الاستقلال وطرد الاستعمار. لقد أرادتها ونشرتها على أوسع نطاق وفرضتها بالقوة على المجتمع ككل. وهي حالة التتريث والتقليد. وكنا ننتظر من هذه الأنظمة التجديد والانفتاح بعد التحرير. كنا ننتظر التحرير الفكري بعد التحرير السياسي، لكن الذي حصل هو العكس. فقد حصل التتريث الفكري والعودة إلى الوراء. ولهذا السبب، ترفض هذه الأنظمة أي شكل من أشكال المعرفة العلمية عن الإسلام. إنها ترفض تطبيق المنهجية التاريخية أو الاجتماعية السوسيولوجية أو الألسنية أو الأنتربولوجية النقدية على الاعتقاد الديني الأرثوذكسي والشعائر التي تجسده وتعبِّر عنه. ولهذا السبب، إن الإسلام السائد حالياً في بلادنا ومجتمعاتنا هو نفسه إسلام العصور الوسطى التكرارية والاجترارية، أي إسلام عصر

الانحطاط لا العصر الذهبي من عمر الحضارة العربية الإسلامية. نحن نعيش في القرن الحادي والعشرين ولكن شكل التديُّن الذي يحكمنا يعود إلى القرن الثالث عشر أو الرابع عشر! ولا يزال المسلمون حتى الآن يرفضون طرح التساؤلات حول الوظائف الإيجابية ثم الانحرافات الخيالية السلبية لكل دين من الأديان أياً يكن. وهذه الانحرافات تحصل عندما يتراجع الدين عن تبنِّي المطالب الفكرية والعلمية للعقل، أو عندما ينفصل عن العقل.

ينبغي العلم أن الانحرافات الأسطورية الإيديولوجية للأديان تؤدي إلى تشكُّل علاقة استلابية للذات البشرية مع ذاتها. وهذا ما يغذِّي العنف السياسي بعد اختفاء القيم الأخلاقية الثقافية التقليدية التي يهضمها المرء منذ الطفولة داخل إطار الثقافة الشفهية. ويمكن القول أيضاً بأنه حصل اختفاء للشيفرات الأخلاقية والعادات التقليدية الأصيلة، وهذه القيم والشيفرات كانت قد اختفت وحلَّت محلَّها التعاليم التي يتلقَّاها التلاميذ في المدرسة والمسجد. وينبغي القول بأنها تعاليم خاصة بإسلام كاريكاتوري، مُقلَّص إلى مجرد طقوس وشعائر، تُؤدَّى وتُلقَّن بشكل أتوماتيكي عموماً، هذا بالإضافة إلى صياغات ومقولات منتزَعة من سياقها التاريخي ولم تعد لها أي علاقة بتراث فكري وثقافي وأخلاقي وروحاني غني جداً. ما العلاقة بين الإسلام الحالي وإسلام العصر الذهبي، إسلام الجاحظ والفارابي وابن سينا ومسكويه والتوحيدي وابن رشد وابن عربي؟ إنه إسلام منغلق، متخلِّف، واقع كضحية لكل الآثار السلبية الضارة الناتجة من الحداثة المادية والتكنولوجية والإعلامية، والمُبقى بعناية خارج التأثيرات الإيجابية والمكتسبات الرائعة لهذه الحداثة بالذات. إنه يأخذ من الحداثة السلبيات ويترك الإيجابيات! إنه يأخذ نفايات الحداثة الاستهلاكية السطحية ويترك الجوانب التحريرية الهائلة للحداثة الفكرية والعقلية والإبداعية، وهي مكتسبات أصبحت كونية الآن، لكننا لا نعبأ بها. وبهذا الصدد، إن مقارنة مسار الإسلام مع مسار الحداثة الأوروبية شيء مهم جداً ومضيء لكافة الإشكاليات؛ فبقدر ما استفادت المسيحية من صعود الحداثة العلمية

والفلسفية وجددت نفسها، بقدر ما بقي الإسلام خارج هذه الاستفادة التجديدية. نعم، إن مقارنة الإسلام بالمسيحية في مواجهة الحداثة والثورات العلمية شيء مفيد جداً وذو دلالة بالغة. للأسف، لا أملك الوقت الكافي هنا للتحدث بإسهاب عن هذه المقارنة المضيئة للإشكالية التي تهمُّنا، وهي مقارنة كانت قد أُهملت حتى الآن من قبل كلا الدينين الكبيرين، وحتى من قبل الباحثين العلميين المعاصرين.

ينبغي العلم أن الإسلام يرفض حتى الآن أن ينظر بكل موضوعية إلى مسار المسيحية الأوروبية وكيف استفادت من الحداثة لنفض غبار الزمن عن ذاتها وتجديد لاهوتها وشبابها. إنه يرفض أن يرى حجم التطور والتقدم الذي طرأ عليها منذ القرن السادس عشر وحتى اليوم. إن الإسلام المأخوذ كرهينة من قبل الأنظمة القائمة ومعارضاتها الأصولية يرفض أن يدرك الحقيقة التالية ويستوعبها: إن الكنيسة الكاثوليكية التي طالما حاربت الحداثة والعلمانية في الماضي أصبحت الآن سعيدة جداً بقانون ١٩٠٥ الذي فصل الكنيسة عن الدولة لأول مرة في فرنسا وسحب من أيديها السلطة الدنيوية أو السياسية. في الماضي، كانت الكنيسة تكره ذلك وتحاربه وتقاومه بشتى السبل، والآن أصبحت راضية كل الرضى عنه. لماذا؟ هذا هو السؤال الذي لا يحب المسلمون أن يطرحوه على أنفسهم لأنه يُحرجهم. لقد أصبحت الكنيسة راضية عن قانون العلمانية ومتعايشة معه تماماً لأنها أدركت أخيراً مدى الفائدة التي يمكن أن تجنيها منه، أدركت أنه لمصلحتها على عكس ما كانت تظن؛ فقد ترك لها حرية الاحتفاظ بالسلطة الأخلاقية والروحية العليا من دون أن تعرِّض نفسها كما كانت تفعل سابقاً طيلة قرون وقرون للتورط في المساومات والضلالات المرافقة بالضرورة لأي ممارسة للسياسة أو للسلطة السياسية. وهكذا راحت تتفرغ كلياً للشؤون الروحية والأخلاقية. وهنا تكمن الوظيفة العليا السامية للدين. كما راحت تتعمَّق في الدراسات اللاهوتية وتجدد فهمها لرسالة الإنجيل.

ولكن انظروا ماذا حصل في أرض الإسلام. لقد حصل شيء معاكس تماماً؛ فالثورة المدعوة إسلامية في إيران اختارت انتهاج خط معاكس لذلك الخط التحريري الذي دشّنته الثورات الكبرى الثلاثة: الإنكليزية، فالأميركية، فالفرنسية. فهي عادت إلى الوراء، بينما تلك الثورات قفزت بالشعب إلى الأمام. وهكذا شهدنا انعكاساً في الزمانية التاريخية أو في الصيرورة التاريخية: الأوروبيون يقومون بثورات تشد إلى الأمام ونحن نقوم بثورات تشد إلى الخلف! ثم جاءت قصة بن لادن وبقية الحركات الأصولية وراحت تقوم بأبشع أنواع العنف السياسي باسم دين مغتصَب عنوة ومأخوذ كرهينة. وهكذا غطس عالمنا المعاصر في حروب عمياء بلا رهانات إنسانية، ولا وعود بمستقبل أفضل، وبالتالي بلا نهاية سعيدة أو مفيدة للوضع البشري.

ونحن الآن غاطسون في هذا الانسداد التاريخي حيث يسود العنف الإيديولوجي الذي أصبح بنيوياً، هيكلياً، دائماً، سواء في الداخل أو في الخارج. والأخطر من ذلك مله هو أن السياسات المنتهَجة التي أدت إلى هذه الكارثة مرتكزة على الإرادة نفسها التي تريد بكل اصرار وعنجهية متعالية تجاهل كل ما يخص «تاريخ الفكر الإسلامي» (انظروا بهذا الصدد حالة العراق وأفغانستان والباكستان والجزائر، الخ). تشتعل الأرض كلها بأخبار الأصولية والأصوليين وتفجيراتهم ومذابحهم ولا أحد يطرح سؤالاً واحداً على الإسلام الذي تُرتكب باسمه هذه الأعمال! لا أحد يخطر على باله أن يطرح سؤالاً ولو بسيطاً عن المكانة المعرفية للقرآن، أو عن الكيفية والظروف التي تشكّل فيها القانون الوضعي المدعو بالفقه، وهو مفهوم مختلف عن الشريعة على عكس ما نظن. ولا أحد يتساءل عن معنى استقلالية المشرِّع والقاضي بالقياس إلى السلطة السياسية السائدة، أياً تكن. لا أحد يطرح أي سؤال عن معنى تأميم الدين الإسلامي أو مصادرته من قبل الدولة بدءاً من معاوية بن أبي سفيان وحتى هذه اللحظة. ولا أحد يتحدث عن دلالة الطمس السياسي للمشروعية الإسلامية منذ حصول الفتنة الكبرى، الخ.

ثم وصلنا إلى العصر الحديث، وكان أنْ نلنا الاستقلال والحمد لله بدءاً من الخمسينات أو الستينات من القرن المنصرم، وتوقَّعنا أن يحصل التحرير الفكري بعد حصول التحرير السياسي. لكن آمالنا خابت للأسف الشديد؛ فأنظمة ما بعد الاستقلال شكَّلت دولة الحزب الواحد والفكر الواحد الذي يمنع كل ما عداه. وقد اختارت هذه الأنظمة أن تبني مشروعيتها على الإسلام. ولكن أي إسلام؟ هل هو إسلام العصر الذهبي؟ هل هو إسلام التنوير والتحرير والنزعة الإنسانية؟ لا، أبداً. نقول ذلك ونحن نعلم أن الباكستان انفصلت عن الهند باسم التعلق بالهوية الإسلامية. وهكذا راحوا يتمسحون بأهداب الإسلام، وحتى يزايدون على بعضهم البعض إسلامياً ويقلدون بعضهم البعض من هذه الناحية في نوع من التصعيد والمزايدة المحاكاتية التي تؤدي إلى القتل وسفك الدماء عندما تبلغ ذروتها. والواقع أن «هذا الإسلام» كما يفهمونه ليس إلا عبارة عن ترقيع إيديولوجي يجمع بين الاتحاد المقدَّس للأنظمة من جهة، وبين رجال الدين والمجتمعات المُتلاعَب بها بعد أن فقدت نقاط ارتكازها التقليدية من جهة أخرى. ثم راحوا يستخدمون الإسلام المفهوم على هذا النحو كإيديولوجيا كفاحية أو صراعية ضد الغرب على غرار الأممية الشيوعية العمَّالية. والسؤال الذي نطرحه الآن على هذه الأنظمة وعلى الغرب المهيمن الذي يدعمها هو التالي: ما هي السياسات التراجيدية العمياء والأحلام الجنونية التدميرية التي أخضعوا لها كل شعوب العالم الثالث منذ عام ١٩٤٥؟ ذلك أن الغرب مسؤول أيضاً عما وصلنا إليه من تدهور، وليس فقط الأنظمة الحاكمة.

في السابق كانوا يقولون «شعوب العالم الثالث»، أما الآن فيقولون: «شعوب بقية العالم»، أي كل ما ليس غربياً. وهذه تسمية احتقارية في الواقع لأنها تعني ضمنياً أن الشعوب الوحيدة التي لها معنى والتي تستحق أن تنعم بالديمقراطية والحرية والرفاهية هي الشعوب الغربية من أوروبية وأميركية، أما بقية الشعوب فهي حثالة العالم أو بقاياه أو نفاياته وفضلاته. ينبغي العلم أنه بعد انهيار الإيديولوجيا البروليتارية الشيوعية،

أعاد اللجوء إلى الإسلام السياسي تنشيط وعود علم الأخرويات الكلاسيكية، ولكن بعد تفريغها من بعدها العجيب المدهش أو الساحر الخلاب الذي كان مرتبطاً بها إبان المرحلة الأسطورية التاريخية الأولى للوعي الديني، أي إبان مرحلة ابن إسحاق وابن هشام الخ. ففي تلك المرحلة، لم يكن الوعي الديني قد تسيَّس أو تأدلج بشكل مبتذل ورخيص كما هو حاصل الآن. كان لا يزال مرفقاً بالقصص المثالية العذبة والمبالغات الأسطورية الجميلة كتلك التي نجدها في كتاب ابن إسحاق مثلاً عن سيرة النبي. أما الآن، فقد اختفى هذا البعد الأدبي الأسطوري المجازي المثالي الجميل الذي كان يملأ الكتب القديمة للتراث. الآن دخلنا في مرحلة يمكن أن ندعوها بالمرحلة الأسطورية الإيديولوجية الديماغوجية لا الأسطورية التاريخية، لأنها طمست كل الأبعاد التاريخية للتراث تقريباً. ينبغي العلم أن البعد الساحر الجميل الأسطوري التاريخي مشترَك بين جميع الأديان وليس حكراً على الإسلام. انظر الإنجيل والمعجزات المعزوَّة ليسوع الخ. لكن الشيء المستجد في عصرنا الراهن هو أدلجة الدين وتسييسه بعد تفريغه من هذا البعد الأسطوري المثالي الأدبي القصصي الجميل. فقد استخدموه، أي الدين، لتشكيل حكايات التأسيس الوطني بعد الاستقلال، وأقصد بالحكاية هنا الإيديولوجيا المتكاملة. لقد استخدموا الدين كأداة لتشكيل الهوية الوطنية المستعادة، وأنا أدعو ذلك بالأساطير الإيديولوجية للأديان الدنيوية، كالشيوعية مثلاً. ينبغي العلم أن أنظمة ما بعد الاستقلال كانت قد ورَّطت الإسلام في هذه الحكايات التأسيسية للهوية الوطنية. وبفعلها ذلك، خلطت بين الحكايات الكبرى المثالية المؤسِّسة للإسلام الوليد من جهة، والحكايات المؤدلجة المركَّبة من بقايا الثورة الاشتراكية العربية وأنقاضها. لقد شوشَّت الوعي والذاكرات الجماعية عن طريق هذا الخلط بين كلا المستويين أو كلتا الحكايتين. وهذا الترقيع الديني-الإيديولوجي نجده شائعاً حالياً في جميع المجالات، من خطب الجمعة ومواعظ أئمة المساجد، إلى الأحاديث العادية في الشارع والحياة اليومية، إلى برامج التعليم المدرسية، إلى الأدبيات الشعبوية، وكذلك أشرطة التسجيل المباعة في

كل مكان، وحتى على أرصفة الشوارع. إنها إيديولوجيا دينية قوموية شعبوية سائدة في كل مكان من العالم العربي أو الإسلامي.

وهذا الترقيع الإيديولوجي يعود في تشكُّله إلى ستين عاماً خلت، وهو يعمِّر المخيال الاجتماعي أو الذهن الجماعي للبشر، ولا فلا يترك بالتالي أي مكان للتفكير الرصين الحر، أو للتساؤلات الحيوية الكبرى، أو لرغبة المعرفة وضرورة المعرفة والتحليل العميق للمشاكل المطروحة على المجتمعات العربية والإسلامية قاطبة. إنه لا يترك أي مجال لتفكيك العنف السياسي الحالي من أي أفق للأمل وإحلال التفكيك الفكري، أي التحرير الفكري، محلَّه. ينبغي إحلال التفجير الفكري والفني والثقافي لكل أنظمة الحقائق المزيفة والمشروعيات المزيفة والشرعيات المصطنعة محلَّ هذا العنف السياسي الأصولي أو الغربي الذي يردُّ عليه؛ فالغرب يردُّ على عنف الأصوليين بعنف أكبر منه. وينبغي إحلاله محلَّ أكاذيب الدولة التي أصبحت مهيمنة حتى في الهيئات الدولية العليا والدول الديمقراطية المتقدمة كالولايات المتحدة وإنكلترا (انظر حالة طوني بلير وجورج دبليو بوش مثلاً). أستطيع التحدث عن كل ذلك عن طريق الاعتماد على تجارب حية معاشة شخصياً. وبالتالي، إن السؤال المطروح علينا هو التالي: من الذي سيحرر الإسلام من دور الضحية أو كبش المحرقة الذي يريدون له أن يلعبه عن طريق استخدامه كدين رسمي في دساتير الدول العربية والإسلامية، هذه الدساتير التي هي ذاتها متلاعَب بها؟

السؤال الرابع: أعود إلى الأطروحة السابقة: هل ينبغي أن يخرج المسلم من الإسلام أو يتخذ عنه مسافة لكي يفهم الإسلام فعلاً؟ أم إنه سيظل محكوماً بتجاهل المعرفة العلمية عن الإسلام إلى أبد الدهر؟ ما هي المحصِّلة الختامية التي طلعتَ بها من هذه الأطروحة؟ إلى أين وصلت المناقشات الحالية الدائرة حول الإسلام؟ هل يمكن القول بأن علم الإسلاميات ما هو إلا استمرارية للبحوث الاستشراقية عن القرآن؟

أركون: أنا لا أدافع عن أطروحة محددة وضيقة، إنما أتحدث عن ضرورة اعتماد «استراتيجيات معرفية جديدة للتدخل العلمي» من أجل تشخيص مشاكل العالم الإسلامي بشكل صحيح تمهيداً لحلها. لنضرب على ذلك مثلاً قانون الأحوال الشخصية. عندما أتحدث عنه، أتفحص أولاً رهانات القرار السياسي لهذه الدولة أو تلك. أقصد القرار الذي اتخذَته بشأنه وذلك بمعونة كبار رجال الدين الموظفين لديها كأي موظف آخر في الدولة. كما أتفحص محاجات الفقهاء من أجل المحافظة على هذا القانون كما هو أو إصلاحه أو إعادة النظر في مشروعيته. ثم أتفحص بعدئذ الأسس الدينية والفلسفية والقانونية من أجل مقارنتها بأسس القانون الحديث السائد في الدول الديمقراطية المتقدمة. وبعدئذ أحسم الأمر. أو قل بأنني أقدِّم هكذا جميع المعلومات والمعطيات التاريخية والعقائدية والأدوات الفكرية التحليلية لجميع الفاعلين الاجتماعيين المعنيين بالمسألة، أي لجميع المسلمين. إنني أقدِّم لهم هذه المعلومات والتحليلات لكي يستطيعوا تحديد الحقوق الأبدية «للشخص البشري» وبلورتها. و«الشخص البشري» مصطلح حديث لا يعرفه الفقه الإسلامي حتى الآن. وعندما أقول حقوق الشخص البشري فإنني لا أقصد فقط حقوق الرجال الذكور وإنما أيضاً، وبشكل خاص، حقوق النساء والأطفال في كل مكان في العالم اليوم وليس فقط في عالم الإسلام.

كنت قد نشرتُ حتى الآن حوالى عشرين كتاباً بالعربية عن دار الساقي ودار الطليعة في بيروت. ولكن لم أرَ حتى الآن أي عرض نقدي جاد لها في الصحافة الجزائرية. حتى كتابي عن «النزعة الإنسانية والإسلام» الذي نُشر مؤخراً بالفرنسية في الجزائر ذاتها لم يحظَ بأي ذكر أو اهتمام من قبل الصحافة أو وسائل الإعلام، ويمكن القول حتى بأن الأغلبية قابلته بالرفض والازدراء. ونلاحظ أن الناشر لا يفعل أي شيء للتعريف بكتاب يتناول المسألة الحيوية للإسلام وتراثه بشكل جديد كلياً، وهي مسألة تشغل العالم كله حالياً وتختلف حولها الآراء وتتشعب. في الواقع، إن رجال الدين التقليديين أو من أدعوهم بالمشرفين الرسميين على المقدَّس الديني يراقبون أي كتاب

يتحدث عن الإسلام، فإذا كان تفجيرياً من الناحية الفكرية أي تفكيكياً وتحريرياً، فإنهم يمارسون عليه الرقابة الصارمة ويمنعون انتشاره وقراءته قدر الإمكان.

أما في ما يخص سؤالك عن علم الإسلاميات التطبيقية الذي دشّنته منذ سنوات طويلة، فينبغي العلم أنه لا يشكل أبداً استمراريةً للخط الاستشراقي، حتى لو كان مُجدِّداً. لكنَّ هذه مجادلة عويصة أرفض الدخول في تفاصيلها هنا، ذلك أن المماحكات الجدالية عن الاستشراق متواصلة منذ أيام تلك المناظرة الشهيرة التي جرت بين إرنست رينان وجمال الدين الأفغاني، وقد أصبحت جزءاً لا يتجزأ من التشويش الإيديولوجي - الديني. ولكن ينبغي العلم أنه توجد مناقشة صحية وسليمة عن العلم التطبيقي بشكل عام. والواقع أن الأنتربولوجيا التطبيقية هي التي تغذّي أكثر هذه المناقشة. لكنني لا أستطيع الدخول في التفاصيل هنا، فهذا يتطلب صفحات طويلة.

السؤال الخامس: داخل أي تراث فلسفي تندرج أنت؟ ما هي الفلسفة التي أثّرت عليك أكثر من غيرها؟

أركون: أتبع في بحوثي «المنهجية التعددية» لا «الأحادية الجانب». لا أطبّق منهجية واحدة على التراث الإسلامي، بل عدة منهجيات كالمنهجية الألسنية، والمنهجية التاريخية، والمنهجية الاجتماعية، والمنهجية الأنتربولوجية، وأخيراً التقييم الفلسفي العام أو الخلاصة النهائية. وهذا يعني أنني من أتباع الإبستمولوجيا التعددية والتاريخية: أقصد فلسفة المعرفة التعددية والتاريخية. وبالتالي، لا يمكن حصري في مدرسة واحدة أو مذهب فكري واحد أو موقف واحد للعقل أو تيار واحد. وبالطبع لا يمكن حصري في حزب سياسي واحد، أو زاوية محددة، أو طريقة صوفية معينة، أو مذهب لاهوتي واحد، أو أرثوذكسية دينية ما.

ينبغي العلم أن المعارف، والقيم، والمعاني، والدلالات، والحقائق، هي جميعها ناتجة من عمليات وصيرورات متنوعة ومتعددة الجوانب. وهذه الصيرورات التعددية

هي التي تنسج خيوط الحياة المعقدة للمجتمعات البشرية وتغلّب التوجهات القوية والدائمة والخصبة والتحريرية، أو على العكس، تغلّب التوجهات السلبية والارتكاسية والكاذبة. وهذه التوجهات الأخيرة تؤدي إلى الطريق المسدود أو المآزق المسدودة كتلك التي ذكرتها آنفاً. لنضرب على ذلك مثل ملكات الروح أو الفكر: كالعقل، والخيال، والخيال الخلاق، والمخيال، والذاكرة الشخصية، والذاكرة الجماعية. هذه جميعها ملكات يستخدمها العقل أو الفكر. ونلاحظ أنها تظل متيقظة وحذرة ومتلقية أو مرحّبة بجميع المعطيات التي تنسج شبكة الماضي والحاضر والمستقبل للبشر في المجتمع. وأنا أدعو ذلك بعلم صحة الروح أو بالقواعد الصحية التي ينبغي اتباعها والتدرب عليها لكي تظل الروح منفتحة والفكر ناشطاً. فهذا ضروري لكي نحافظ على حقوق الروح والفكر، ولكي نحافظ على حرية الفكر ورسالته المتمثلة باكتساب المعرفة الجديدة أو التوصل إلى اكتشافها. وهي معرفة نتشاطرها مع الآخرين باستمرار ونعيد تصحيحها ومراجعتها باستمرار أيضاً. إنها معرفة خاضعة باستمرار للمقارعة والمناظرة بين عدة وجهات نظر مختلفة. كما ينبغي أن نضعها باستمرار على محك الاختبار لمعرفة مدى صحتها أو عدم صحتها، أي عتقها وبطلانها. ينبغي أن تكون المعرفة خاضعة لامتحان الزمن، أو مرور الزمن، لكي نعرف ما إذا كانت قيّمة أو لا. والشيء نفسه ينبغي أن ينطبق على الإيمان الديني.

وبهذا الصدد، ينبغي العلم أن الإيمان يختلف عن مجرد الاعتقاد الديني. إنه أكبر من الاعتقاد وأجلُّ لأنه يتطلب فهمَ الذات البشرية، والعالم، والآخر، والتاريخ بصفته محلاً لتحقُّق الوجود البشري بشكل تعددي ومتغيِّر أو متقلِّب. وهذا ما يعبر عنه القول المأثور اللاهوتي المسيحي بالعبارة التالية: «الإيمان حالة بحث عن المعقولية أو التعقُّل والفهم». وهذا مضاد للإيمان بشكل أعمى، متعصب، جاهل. لماذا أذكِّر القراء بهذه العبارة الهامة الناتجة من اللاهوت المسيحي العقلاني المنفتح؟ لكي يعلم المسلمون الفرق بين الإيمان السائد عندهم حالياً في عصر التقليد المنغلق والأصوليات الهائجة، والإيمان

الصحيح، الذكي، القائم على العقل والفهم والبصر والبصيرة. وشتان ما بينهما. ينبغي أن يعلم الجميع بأن الإسلام مأخوذ حالياً كرهينة من قبل السلفيين والأصوليين المتزمتين، وذلك على عكس ما كان سائداً في العصر الذهبي. ولهذا السبب لم يعد في الإسلام أي علم كلام بالمعنى الحقيقي للكلمة كما كان سائداً إبان عهد المأمون والمعتزلة مثلاً. وكذلك انقرضت الفلسفة من ساحة الإسلام والفكر الإسلامي، حتى إنها أصبحت مشبوهة ومكروهة. وبالتالي، فعن أي إيمان نتحدث؟ وما قيمة هذا الإيمان القائم على الجهل المقدَّس؟ بالطبع، لم تعد في ساحة الإسلام تلك الأخلاقية الأساسية للمعرفة والتي نجدها في كل ممارسة مسؤولة لعلوم الإنسان والمجتمع.

السؤال السادس: ما رأيك بأزمة المفاهيم التي تعاني منها العلوم الاجتماعية حالياً؟

أركون: ينبغي العلم أن المفاهيم أو المصطلحات لا تعيش إلى الأبد، وإنما لها فترة عمر قد تطول أو تقصر. لماذا؟ لأن بلورتها أو إعادة بلورتها تتمُّ داخل سياقات متغيرة من الثقافة، والمعرفة، والحياة السياسية، والحياة الاقتصادية، والثورات العلمية، الخ. وبالتالي، إن إنتاج المصطلح أو إعادة بلورته شيء دائم لا يتوقف كالحياة ذاتها. المصطلحات أو المفاهيم هي القلب النابض للمعرفة العلمية. وهنا بالذات يتخذ مفهوم الباحث-المفكر كل معناه ودلالته وأهميته المعرفية؛ فعملي كمؤرخ لتاريخ الفكر الإسلامي عبارة عن جهد متواصل لنحت مصطلحات ومفاهيم نقدية جديدة بغية تحليل مختلف الخطابات المُنتجة من قبل العقل الإسلامي. ويوجد اليوم باحثون شباب يحاولون بلورة قاموس يشمل جميع المصطلحات الواردة في كتبي وبحوثي والمطبَّقة على التراث العربي الإسلامي لشرحه وإضاءته من الداخل قدر الإمكان. وسوف يظهر الجزء الأول من هذا القاموس قريباً في الترجمة العربية لكتابي «النزعة الإنسانية والإسلام». ينبغي العلم أن نقل المصطلحات من الفرنسية أو الإنكليزية إلى العربية

هو عمل دقيق وحساس جداً، ذلك أن اللغة العربية تعاني حتى الآن من نقص كبير في مصطلحات علوم الإنسان المطبّقة على التراث الإسلامي. لم أتحدث حتى الآن عن تلك المسألة الضخمة المتعلقة بالتعريب في العالم العربي، لكنني كنت قد أدنت على مدار مهنتي كلها كأستاذ جامعي تلك الفضيحة الكبرى المتمثلة بالشيء التالي: عدم وجود قاموس تاريخي للغة العربية حتى الآن. إنها لفضيحة سياسية وعلمية لعالم عربي يفتخر بلغته صباح مساء، لكنه لا يفعل شيئاً يذكر لخدمتها والاعتناء بها وتطويرها كما يفعل الفرنسيون مثلاً. فالفرنسيون يملكون قاموس «روبير الكبير» أو «كنز اللغة الفرنسية». فهذان المعجمان يعطيانك معاني الكلمات الفرنسية منذ أقدم العصور وحتى اليوم، والمتغيرات التي طرأت على معاني الكلمات من عصر لآخر. لا يوجد شيء شبيه لذلك في اللغة العربية، وهنا تكمن الفضيحة التي لا تحتمل. يفتخرون بلغتهم من جهة، لكنهم لا يفعلون أي شيء لخدمتها من جهة أخرى! دائماً قولٌ من دون فعل، على عكس الأمم الأخرى التي تفعل أكثر مما تقول. لذلك ينطبق علينا المثل القائل: أسمعُ جعجعةً ولا أرى طحناً. إن هذا النقص ينعكس بالضرر الشديد على الفكر العربي، وهو مرتبط بشكل وثيق بذلك التراجع والتقهقر الذي طرأ على الفكر الإسلامي المعاصر. كما أنه عائد إلى تراكم اللامفكّر فيه والمستحيل التفكير فيه داخل هذا الفكر العربي والإسلامي منذ دخولنا في عصر الانحطاط. للمزيد من التوسع حول هذه النقطة، انظر كتابي بالإنكليزية: «الإسلام: هل نُصلحه أو نفككه بشكل راديكالي؟»[٧].

لا أستطيع أن أعالج هنا مسألة الأزمة التي تعاني منها العلوم الاجتماعية اليوم في ما يخص نحت المصطلحات الجديدة أو بلورة المفاهيم أو التنظير والابتكار في هذا المجال. هذه مسألة معقدة جداً وضخمة ولا أريد تناولها على عجل والوقوع في التبسيط. أريد فقط التنبيه إلى خطورة الظاهرة التالية: إن الإسلام حظيَ بسيل من

---

(7) M. Arkoun, *Islam to Reform or to Subvert?* Saqi Books, Saqi Essentials, London 2006.

الكتب في السنوات الأخيرة لأسباب معروفة من تفجيرات ١١ سبتمبر وسواها. لكن معظم هذه الكتب مؤلفة من قبل كتاب متسرِّعين لا يولون أية أهمية لبلورة المصطلحات الجديدة الضرورية لفهم التراث الإسلامي. ومعلوم أنه لا فكر جديداً عن الإسلام من دون مصطلحات أو مفاهيم جديدة، وإلا سوف نكرر الماضي كما هو ولن نخرج من الدائرة التراثية المغلقة. ولكن للأسف، إن اللامبالاة بالبحث التنظيري الجاد تتغلب كلياً، تقريباً، على البحث العلمي والمفهومي الدقيق عن الإسلام في ذلك السيل من الكتب الصادرة عن هذا الدين في الغرب. وهذا البحث العلمي أصبح ملحّاً جداً وعاجلاً ولم يعد يحتمل التأخير. الإسلام كدين وكتراث حضاري بحاجة إلى تطبيق جميع المناهج والمصطلحات الحديثة عليه لإضاءته من الداخل بشكل لم يسبق له مثيل من قبل. هذا عمل حيوي ضروري جداً من أجل التحرير الفكري للعالم العربي والإسلامي. لكننا نلاحظ للأسف، في ما يخص الساحة الفرنسية، وجود تواطؤ في المصالح بين دور النشر الكبرى من جهة، ومن جهة أخرى ذلك العدد الكبير من المؤلفين المتسرِّعين الذين يغمرون المكتبات بكتب سطحية تزيد من تشويش الأمور في ما يخص الإسلام بدلاً من توضيحها. إنها كتب تجارية مربحة، لكنها تدعم الكليشيهات المنتشرة عن الإسلام في الغرب بدلاً من أن تبددها كما تفعل الكتب العلمية الجادة لكبار الاختصاصيين. ولكن من يقرأ هذه الكتب الجادة التي ينشرها كبار المختصين الأكاديميين عن الإسلام؟ لا أحد تقريباً. إنها تظل مجهولة من قبل الجمهور الفرنسي والغربي العريض، في حين أن الناس يتهالكون على الكتب السطحية السهلة والتجارية.

السؤال السابع: هل يمكن أن نحصر فهم الإسلام بدراسة النصوص؟ أو بدراسة الخطابات الصادرة عن المسلمين؟ ما رأيك باتباع المنهجية المتعددة الاختصاصات؟ أقصد ما رأيك في تطبيقها على التراث الإسلامي؟ ونقصد بها المنهجية التي تستوعب في طياتها الثقافة وعلم الاجتماع وعلم الألسنيات وأشياء أخرى.

أركون: أعتقد أنني كنت قد أجبت بما فيه الكفاية عن هذا السؤال. ينبغي على المسلمين أنفسهم أن ينخرطوا في منهجية التاريخ المقارن للأديان وكذلك في منهجية الأنتربولوجيا الدينية المقارنة كما يحصل هنا في أوروبا. ما داموا يرفضون الانخراط في هذا الاتجاه، إن العلوم الإنسانية والاجتماعية التي ينبغي تطبيقها على دراسة الإسلام سوف تؤجَّل باستمرار وتظل تعاني من انعدام التنشيط الدائم فكرياً وعلمياً، وسوف نظل منغلقين داخل شرنقتنا التراثية القديمة. ينبغي أن ننفتح على العالم: على الثقافات الأخرى والتراثات الدينية الأخرى، ليس من أجلها فحسب، بل كذلك من أجلنا نحن لكي نفهم أنفسنا وتراثنا بشكل صحيح. وحدها منهجية الأنتربولوجيا الدينية أو تاريخ الأديان المقارنة يمكن أن تساعدنا على ذلك. لكننا نرفض هذا الانفتاح الأساسي عن طريق رفض تدريس هذه العلوم الجديدة في جامعاتنا العربية والإسلامية. لا توجد إلا كليات الشريعة والمعاهد التقليدية، ولا حلَّ بالتالي ولا خلاص ولا خروج من المأزق: مأزق الانسداد التاريخي.

الشيء المؤسف الذي نلاحظه هو أن المسلمين المثقفين جداً أنفسهم، المطّلعين على مقتضيات الفكر النقدي الحديث، يتراجعون عن فكرهم ومعرفتهم بمجرد أن يتعلق الأمر بما يدعوه المؤمنون «المقدَّسات»، والمقصود بهذه الكلمة العربية الشهيرة: المبادئ الاعتقادية التي تشكِّل قدس أقداس الإيمان، وهي تتمثل في ما يلي: الاعتقاد بأن القرآن هو الوحي الذي يجسد كلام الله حرفياً، ثم الاعتقاد بنقل هذا الكلام من قبل محمد إلى البشر، ثم الاعتقاد بصحة الأحاديث النبوية التي تشكل النص الثاني المقدس للإسلام والتي تعلو على كل نقد تاريخي، ثم الاعتقاد أيضاً بالصحة الكاملة للسيرة النبوية كما روتها كتب السيرة من دون أي تمحيص تاريخي، الخ. كل هذا هو ما أدعوه بالمدوَّنة النصّية الكبرى للاعتقاد الإيماني.

هنا نجد أنفسنا وقد اصطدمنا بما كان غاستون باشلار يدعوه بمصطلح شهير هو: «العقبات الإبستمولوجية»، وهي عقبات أو عراقيل تعترض طريق الفهم والمعرفة، بمعنى أنها مترسخة في أعماق المؤمن التقليدي وتمنعه من أن يفهم الأمور بشكل صحيح. فالمؤمن يكون قد نشأ وترعرع في مناخ الاعتقاد الدوغمائي النهائي الذي لا يقبل النقاش. ولذا، عندما يلفظ كلمة «مقدَّسات»، يدخل في مناخ الذاتية المحضة والورع والتقى العبادي المتفاني. وعندئذ، يخرج من دائرة التساؤل الفكري أو التحليل التفكيكي للعقائد الإيمانية، أو قل يرفض أن يدخلها. فالاعتقاد الإيماني يطغى على أقطار نفسه إلى درجة أنه لا يعود قادراً على استخدام ملكاته العقلية. وهنا تكمن العقبة الإبستمولوجية الكبرى التي تَحُول بين المسلم وبين فهم تراثه بشكل تاريخي وعقلاني نقدي. هذه مشكلة إبستمولوجية وسيكولوجية في آن معاً. حتى المختصون الكبار بالعلوم الفيزيائية أو الطبية أو سواها يتغلب عليهم الورع الديني والذاتية المفرطة إلى درجة أنهم يتصرفون كعموم الشعب أمام المقدَّسات أو المعتقدات الدينية. إنهم مبهورون مثلهم، يفقدون ملكاتهم العقلية والتحليلية النقدية تماماً. وهذه مسألة لا تخصُّ المسلم التقليدي وحده، بل أيضاً كل المؤمنين في الأديان الأخرى، كالأصوليين اليهود والمسيحيين. فعندما نشرح لهم أن كلمة مقدَّس في العربية تعني Saint وليس Sacr، التي تعني «حرام» كما يقول القرآن عن المسجد الحرام، فإننا قد نثير فضولهم اللغوي، لكنهم لن يتراجعوا عن المعتقدات الدوغمائية. وإذا ما حاولنا التمييز بين المكانة اللاهوتية للإيمان وبين الاعتقاد كما أفعل أنا هنا، نصطدم مباشرة بالعقبة الإبستمولوجية التي تمنع الفهم. ينبغي العلم أن عدد المؤمنين الذين يستخدمون مصطلحات من نوع إبيستميه (أي نظام الفكر السائد أو البارادايم) وإبستمولوجيا قليل جداً. وهنا نكتشف مدى ثقل اللامفكَّر فيه أو المستحيل التفكير فيه الذي يضغط على كل خطاب بشري. لماذا أقول ذلك؟ لأن النظام التعليمي المدرسي الذي دشَّنَته أنظمة الحزب الواحد بعد الاستقلال كان قد تأثر كثيراً بعاملَين اثنين ارتكاسيَّين أو سلبيَّين جداً: الأول هو هيمنة كلام الجوامع على كلام المدارس

العامة، والثاني هو سياسة التعريب التي تستمر في تجاهل المعطيات الموضوعية لتاريخ اللغة العربية. فكما قلت سابقاً، لا يوجد حتى الآن قاموس تاريخي للُّغة العربية. ولا توجد قواميس تقنية أو اصطلاحية خاصة بكل علم من العلوم الإنسانية والاجتماعية. في الفرنسية مثلاً أو الإنكليزية، قاموسٌ لعلم النفس ومصطلحاته، وقاموسٌ لعلم الاجتماع، وقاموسٌ لعلم الألسنيات، وقاموسٌ للمصطلحات الفلسفية، الخ. ولكن لا يوجد شيء من هذا القبيل في اللغة العربية.

بل هناك ما هو أخطر من ذلك؛ ينبغي العلم أن المدوَّنات النصية الكبرى للاعتقاد التي تغذِّي التراثات الدينية ما هي إلا نتيجةً لصيرورة طويلة من التشكيل الاجتماعي التاريخي لهذه المدوَّنات النصية بالذات. ولكن من يستطيع أن يقول ذلك في العالم العربي أو الإسلامي؟ مستحيل. فهم يعتقدون أن ذلك كله نازل من السماء مباشرة ولا علاقة له بالأرض أو بالمجتمع أو بالبشر. لماذا لا نستطيع أن نقول ذلك؟ لأن هذا الكلام يزعزع اليقينيات الاعتقادية التقديسية التي يعيش عليها البشر. إنه يزعزع التصورات الفردية والجماعية للاعتقاد الديني مثلما يزعزع التصورات الخاصة بالاعتقاد العلماني أو الدنيوي. ينبغي العلم أن مفاهيم من نوع: المقدس أو الحرام، والطاهر، والوحي، وكلام الله، والتراث، الخ. هي نتاج الفاعلين الاجتماعيين، أي البشر الذين يعيشون تاريخهم الخاص. إنهم هم الذين ينتجونها، لكنهم يتوهمون بعدئذ أنها متعالية عليهم أو نازلة عليهم من السماء. هكذا تلاحظون أنني أتخلى عن الفكر الجوهراني الماهياتي الذي يجمِّد المفاهيم في مضامين «أبدية سرمدية» خارجية على كل ديناميكية حيوية للتاريخ. وكلامي هذا لا يُلغي الطابع الفعلي الواقعي للتصرفات التي يقوم بها الفاعلون الاجتماعيون ويطبعون بها تاريخ وجودهم على هذه الأرض.

في عصرنا الراهن نلاحظ أن أوروبا تخلت عن الهيمنة الاستعمارية المباشرة على شعوبنا، وراحت تهتم بنفسها وتنخرط في مغامرة سياسية كبرى: مغامرة تشكيل الاتحاد

الأوروبي مع فضاء واسع جديد للمواطنية التي تتجاوز القوميات الضيقة. وأقصد بها المواطنية الأوروبية بالطبع . فهي تتجاوز المواطنية الفرنسية أو الألمانية مثلاً. انظر جواز السفر الأوروبي الذي يسمح لك بالتنقل في أكثر من خمس وعشرين دولة. ولكن ماذا نفعل نحن في هذا الوقت بالذات؟ نلاحظ أن الشعوب «المحرَّرة» من الاستعمار منذ أكثر من نصف قرن لا تزال غارقة في مشاكل الهوية وترقيعاتها التي عفى عليها الزمن، وهي مشاكل لا معنى لها، أو قل لا جدوى منها، بل هي تلهينا عن المشاكل الحقيقية. والمشكلة الحقيقية التي كان ينبغي علينا أن نكرِّس لها جميع جهودنا هي التالية: كيفية الاستفادة من الثورات العلمية التي حصلت منذ عام ١٩٤٥ حتى اليوم. كان ينبغي علينا أن نسعى جاهدين لاستيعاب هذه الثورات لا أن نضيع وقتنا في مشاكل دونكيشوتية لا طائل من ورائها.

السؤال الثامن: أنت مؤلف كتاب بعنوان: «من مانهاتن إلى بغداد. فيما وراء الخير والشر»، وتدعو منذ زمن طويل إلى حوار الحضارات. السؤال الذي أودُّ طرحه عليك هو التالي: كيف تفهم خطاب الرئيس أوباما في القاهرة؟ كيف تحلِّله؟ هل يشكِّل قطيعة أو لا، بالقياس إلى سلفه بوش؟ هل يشكِّل دعوة إلى حوار الحضارات والخروج من الصراع الدامي الذي رفع بعضهم رايته في المرحلة السابقة؟ ما تقييمك له؟

أركون: أولاً، في ما يخص كتاب «من مانهاتن إلى بغداد»، ينبغي العلم أنه كتاب بصوتين وناتج من حوار بين مؤلِّفَين اثنين؛ أنا وجوزيف مايلا[8]. وهو يمثِّل إحدى تجسيدات «علم الإسلاميات التطبيقية» والنظرة التي تُلقيها على قضايا العالم العربي والإسلامي. إنه يمثل تحليلاً للقوى المولِّدة لتاريخ المجتمعات المدعوة بالإسلامية وذلك منذ عام ١٩٤٥ حتى اليوم. ينبغي العلم أن «الإسلام» المُفبرَك والمُستغَل كمجرد أداة

(8) M. Arkoun et Joseph Maila, *De Manhattan à Bagdad : au-delà du Bien et du Mal*, Desclée De Bouwer, Paris 2003.

من قبل أنظمة الحزب الواحد لخلع المشروعية على نفسها بسبب فقدانها لأي مشروعية ديمقراطية أو شعبية أصبح يفرض نفسه كقوة أولى لاستنهاض المخيالات الاجتماعية للجماهير في جميع البلدان العربية والإسلامية. نقول ذلك خصوصاً أن هذا الإسلام مُستغَل أيضاً من قِبل القوى الأصولية المعارضة للأنظمة والتي انبثقت بقوة بعد هزيمة خمسة حزيران ١٩٦٧. وبالتالي، لكل هذه الأسباب مجتمعة، أصبح الإسلام في العالم العربي والإسلامي المحرِّك الأساسي للجماهير، القادر على إنزالها إلى الشارع بالملايين عن طريق تحريك خيالها أو مخيالها الجماعي. لم تعد الإيديولوجيات السابقة كالناصرية وسواها هي التي تحرِّك الجماهير، بل إيديولوجية الإسلام السياسي. وهذا الإسلام الأصولي السلفي بالذات هو الذي خطَّط لتفجيرات ١١ أيلول / سبتمبر ونفذَّها. وفي جزائر جبهة التحرير الوطني، نلاحظ أن البلاد شهدت حربها الدموية الثانية بعد الاستقلال. إنها حرب أهلية مروِّعة ذهب ضحيتها عشرات الآلاف وربما أكثر. كان الملك الحسن الثاني قد استخدم مصطلح «الوقود السياسي الخصب» للدلالة على الحركات الأصولية أو حركات الإسلام السياسي، وهو مصطلح ناجح وشديد الدلالة في رأيي. فهي بالفعل وقود سياسي خصب لمن يعرف كيف يستغلها أو يحرِّكها أو يستثمرها سياسياً. فجماهيرها الغفيرة تمثِّل وقوداً انفجارياً ضخماً لا ينفد، ذلك أنه يسهُل تهييجها وتحميسها وتنزيلها إلى الشارع بالملايين، كما فعل الخميني مثلاً. ومعلوم أن أنظمة الحزب الواحد التي حكمتنا منذ الاستقلال كانت قد احتكرت السيطرة على الإسلام بصفته وقوداً سياسياً خصباً. لكن معارضاتها الأصولية راحت تنافسها على ذلك بعد السبعينات وتسحب الورقة من يدها. وبالتالي، من يريد أن يشتغل في السياسة في العالم العربي أو الإسلامي ينبغي أن يكسب الأصوليين إلى صفه، وإلا فلا حظَّ له.

ونلاحظ الآن أن الأنظمة ومعارضاتها الأصولية تتنافس على احتكار الإسلام وتحاكي بعضها البعض في هذه المنافسة، حتى إنها تزايد على بعضها البعض إسلامياً. كل واحد يريد أن يُثبت أنه إسلامي أو مسلم أكثر من الآخر. كل واحد يريد أن

يثبت أنه يمثِّل «الإسلام الصحيح» ضد الأصولية الإرهابية. وعلى هذا النحو أصبح «الإسلام» مُتلاعَباً به، ومُتوسَّلاً إليه، ومُستغلاً كمجرد أداة من قبل شتى أنواع الفاعلين الاجتماعيين. عندئذ أصبح الإسلام أبعد ما يكون عن مهمته الأساسية الأولية، أي «تجربة للإنسان مع المقدَّس أو مع مطلق الله». لم يعد الإسلام ديناً روحانياً في عصرنا الراهن، بل أصبح مجرَّد إيديولوجيا تعبوية لأغراض سياسية. أقصد أنه لم يعد ديناً روحانياً، أخلاقياً، مثالياً، عالياً، متعالياً، إنما بات بالنسبة لكل الأطراف المتصارعة حوله يمثِّل الذروة العليا للمشروعية الإجبارية. بمعنى أنه يخلع المشروعية على كل إدارة سياسية للمجتمعات البشرية في العالم الذي يشكل فيه الأغلبية. وهذا ما يزيد من غوص الشعوب الإسلامية أكثر فأكثر في ما أدعوه بالسياج الدوغمائي المغلق. وهكذا تفقد هذه الشعوب الأمل الروحاني الذي يغذِّيه الدين عادة، كما تفقد في الوقت نفسه كل أمل في مستقبل سياسي حقيقي. إنها تخسر على كلا الجبهتين: جبهة الدين الروحاني وجبهة السياسة الإيجابية المنقذة. إنها تخسر الدنيا والآخرة. هذا هو وضعنا الآن، هذا هو وضع العالم العربي والإسلامي ككل. نحن في وضع لا نُحسد عليه. هذا أقلُّ ما يمكن أن يقال.

لا أستطيع أن أستعيد هنا جميع انتقاداتي للرد الذي حصل في عهد بوش وإدارته على ضربة ١١ أيلول / سبتمبر. فهذا يتطلب كلاماً كثيراً كنت قد قلته بوضوح وإسهاب في كتابي الآنف الذكر: «من مانهاتن إلى بغداد. في ما وراء الخير والشر». ومعلوم أن بوش جيَّش الغرب كله معه وأدخله في حرب شعواء دعاها بالحرب «العادلة» ضد الشر المطلق بحسب تعبيره. كما لا أستطيع التوقف مطوَّلاً عند انعدام الردِّ الصحيح على تلك الضربة من الجهة الإسلامية. فالمسلمون أيضاً لم يعرفوا كيف يرتفعون إلى مستوى الحدث ويستخلصون منه الدروس والعبر التي تفرض نفسها.

نلاحظ أن الأنظمة القائمة الخائفة من الإسلام الغاضب، أي من الحركات الأصولية، راحت تنشِّط إسلام الزوايا والطرق الصوفية الذي طالما ازدرته في السابق، بل صفَّته غداة الاستقلال، عندما كانت الثورة الاشتراكية العربية منتصرة بقيادة جمال عبد الناصر. ماذا فعل المسلمون كردٍّ على ضربة ١١ أيلول / سبتمبر؟ لا شيء. هل استخلصوا منها الدروس اللازمة؟ لا، أبداً. كان الرد المناسب عليها هو أن يدرِّسوا في المدارس والجامعات، إن لم يكن الجوامع ، السبب التاريخي والعقائدي الذي أدى إلى ضربة ١١ أيلول / سبتمبر. كان ينبغي أن يموضعوها ضمن المسار التاريخي الطويل للإسلام أو للحدث الإسلامي. كان ينبغي أن يعودوا إلى الوراء كثيراً لفهم سبب حصول مثل تلك التفجيرات المذهلة التي أدهشت العالم. لكنهم بدلاً من كل ذلك راحوا يستمرون في الاعتقاد أو جعل الآخرين يعتقدون بأن هناك نوعين من الإسلام: الإسلام الصحيح والإسلام غير الصحيح، وبأن الثاني هو المسؤول وحده عن ١١ أيلول / سبتمبر. راحوا يوهموننا بأن الإسلام الصحيح قادر على ملء جميع الفراغات والثغرات التي خلَّفها المستعمر وراءه وعلى تجاوز جميع الآثار السلبية الضارة للحداثة المادية الإلحادية للغرب. لكننا نعلم أن هذه الفراغات والثغرات والنواقص كانت سابقة للاستعمار بكثير، ولولاها لما استُعمرنا أصلاً. إن أسبابه وأسباب التخلف قديمة وداخلية ومرتبطة بالتقلبات السلبية التي تعرَّض لها الفكر الإسلامي عبر تاريخه الطويل. ومعلوم أنه انتقل من مرحلة العصر الذهبي الإبداعية إلى مرحلة عصر الانحطاط الجامدة التي استمرت عدة قرون قبل مجيء الاستعمار. للمزيد من التوسع حول هذه النقطة أحيل القارئ إلى كتابي الأخير: «لأجل الخروج من السياجات الدوغمائية المغلقة»[9].

ضمن هذا المنظور، يمكن القول بأن خطاب الرئيس أوباما في جامعة القاهرة كان له بعدٌ مزدوج: الأول هو أنه يُحلُّ الرغبة في السلام محلَّ الإرادة في معاقبة الآخرين

(9) M. Arkoun, *ABC de L'Islam. Pour sortir des clôtures dogmatiques*, Grancher, Paris 2008.

أو استئصالهم أو الهيمنة عليهم أو تصدير الديمقراطية بقوة السلاح كما كان يفعل سلفه. لكنه يوحي إلينا بأنه يستطيع أن يتوصل إلى هذا السلام عن طريق استخدام لهجة تبجيلية ومثمّنة لإسلام مثالي تجريدي غير موجود على أرض الواقع، أي لإسلام غير تاريخي. وهو بالضبط الإسلام نفسه الذي يرفع رايته جميع المتصارعين في الساحة العربية والإسلامية من أجل نيل السلطة والاحتفاظ بها إلى الأبد إذا أمكن. إن الرئيس أوباما، كجميع المسؤولين السياسيين الغربيين، يخاطب الإسلام الرسمي المُسيَّر من قبل الدول أو الأنظمة الحاكمة، ولا أعرف ما إذا كان مطَّلعاً على الأنماط الأخرى من الإسلام. لا أعرف ما إذا كان مستشاروه قد أخبروه بذلك. كان ينبغي عليه أن يذكر اسم إسلام الصامتين الذين لا صوت لهم، وكذلك إسلام الباحثين، والمفكرين، والنهضويين الإنسانيين، على الرغم من أنه إسلام الأقلية الآن. لكنَّ هذه الأقلية لها ميزة فتح الآفاق التاريخية لثقافة السلام المرتكزة على نزعة إنسانية محسوسة وكونية أو قابلة للتعميم كونياً. فهناك إسلام إنساني، أو قل تأويل عقلاني إنساني منفتح للإسلام، وهو الذي تبلور على يد مسكويه والتوحيدي وبقية الكبار. لكنه انقرض بعدئذ وسيطر على الساحة إسلام عصر الانحطاط الذي لا يزال سائداً حتى الآن.

السؤال التاسع: نحن نشهد في الجزائر اليوم انبعاث الزوايا أو الطرق الصوفية. كيف تنظر إلى هذه الظاهرة؟ ما رأيك فيها؟ من المعلوم أنه في تاريخ الحركة الوطنية الجزائرية، إن رجال الدين الكبار الذين كانوا متأثرين بالإصلاحيين المسلمين كجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده كانوا يقفون من هذه الزوايا موقفاً نقدياً جداً، وحتى معادياً. فهل عودة الاعتبار الحالية للطرق الصوفية تعني أن تاريخ الإصلاح السلفي المتمثّل بابن باديس قد تعب وفقد رونقه أو جاذبيته؟ وهل يعني ذلك أن الزوايا الصوفية قد ترسَّخت ثقافياً أكثر؟

أركون: كنتُ قد ذكرتُ سابقاً قصة الزوايا وإسلام المرابطين المكروه والمحتقر جداً من قِبل الإسلام الرسمي. ومعلوم أن هذا الأخير يتّهمه بالتحالف مع النظام الكولونيالي. لكن النظام أعاد الاعتبار لإسلام الزوايا مؤخراً لأسباب انتخابية ثم لمحاربة الإسلام الأصولي به. وهذا ما كنت قد دعوته سابقاً بالتأميم المستمر للدين من قبل الدولة. فالدين في المجتمعات الإسلامية لا يعيش حياته الخاصة، ولا يتطور بواسطة مصادره وخياراته الخاصة. إنه مجرد أداة في يد السلطة ليس إلا، وهذا منذ أقدم العصور حتى اليوم. نعم، إنه مجرد أداة وليس ذروة عليا مستقلة تفرض هيبتها الأخلاقية والروحية بحرِّية على وعي جميع المواطنين كما يحصل في الغرب مع المسيحية مثلاً. وما أقوله هنا لا ينطبق على حالة الجزائر فقط، بل هو عبارة عن استراتيجية سياسية متبعة في جميع البلدان العربية والإسلامية من أجل سد الطريق أمام الأصولية الراديكالية ومنعها من الوصول إلى السلطة. لكننا نلاحظ أن الاهتمام بالإسلام ذي التوجُّه الإنساني والعقلاني التنويري لا يخطر على بال أحد!

أما في ما يخص الخصومة بين الإصلاحية السلفية والإسلام الشعبي للزوايا الصوفية فهي قديمة العهد. وهي عائدة إلى تلك التوترات السياسية والاجتماعية بين الثقافة الشفهية العامية والثقافة الفصحى المكتوبة. وهذه ظاهرة نجدها في كل مكان. وينبغي العلم أن الاستعمار لعب على وتر هذا الاختلاف واستغله. ونلاحظ أنه في ظل الإسلام المؤمَّم من قبل الدولة، فإن الإسلام الشعبي الذي كان يهضم التقاليد الثقافية والأعراف المحلية السابقة على ظهور الإسلام قد تحوَّل إلى إسلام شعبوي أصولي مع زحف الفلاحين والبدو إلى ضواحي المدن الكبرى وتشكيل حزام البؤس والفقر المدقع. وساهم التزايد السكاني الكبير في تفاقم هذه الظاهرة الشعبوية التي أصبحت الوقود الحقيقي للأصولية، وقد عرفت الأصولية السياسية كيف تستغل كل ذلك. ونلاحظ أن الإصلاحيين أنفسهم قد تمَّ تجاوزهم من قبل الإسلام الرسمي والإسلام الراديكالي المتمرد سياسياً. هكذا تلاحظون أنني قمتُ هنا برسم سريع لخارطة جميع

أنواع الإسلام الموجودة في الساحة حالياً. إنها نوع من سوسيولوجيا «الإسلامات» إذا جاز التعبير؛ فهناك عدة أنواع من الإسلام لا نوع واحد، وكل نوع مرتبط بطبقة اجتماعية معينة ولغة معينة ومستوى ثقافي معين. وهذه السوسيولوجيا تكشف مدى الاعتباط الذي يقع فيه الكثيرون عندما يتحدثون عن الإسلام بالمفرد لا بصيغة الجمع. فهم يفترضون أنه لا يوجد إلا إسلام واحد، في حين أنه تسهل البرهنة على وجود عدة أنواع من الإسلام أو من فهم الإسلام وطريقة عيشه وممارسته. وبهذه المناسبة، سيكون من المفيد التذكير بأن كلمة إسلام لا ترد في القرآن إلا ستَّ مرات، في حين أن كلمة الله ترد ألفاً وستمئة وسبعاً وتسعين مرة. هذا من دون أن نذكر الأسماء الأخرى لله كالربِّ والرحمن الرحيم، الخ. وهذا أكبر دليل على أن المجتمع هو الذي يشكِّل الدين والثقافات والمؤسسات... فكلمة إسلام هي السائدة الآن على كل شفة ولسان، في حين أنها لم ترد في الكتاب المؤسِّس للإسلام إلا ستَّ مرات فقط. أما الآن، فهي ترد آلاف المرات كل يوم في الخطابات العربية والإسلامية المعاصرة. لقد حلَّت محلَّ كلمة الله من حيث الأهمية وكثرة الاستخدام. فكلمة إسلام ترد على كل شفة ولسان الآن وفي كل لحظة أو كل عبارة تقريباً.

أخيراً أقول ما يلي: لكي يقيس القارئ مدى كثرة الأسئلة التي أرغب في الرد عليها بطريقة أوسع من هذه الطريقة السريعة والمبسَّطة، أُحيله إلى كتبي ومقالاتي العديدة. وكل يوم يمرُّ يثير تساؤلات جديدة تنتظر أجوبة صحيحة، أجوبة تربوية تثقيفية، أو تفجيرية تفكيكية من الناحية الفكرية. وأقصد بذلك أنها أجوبة تجديدية مبتكرة لا امتثالية مكرورة.

المقابلة الثانية: من الإسلام المستعبد إلى الإسلام المحرر

السؤال الأول: ما الذي تقصده بمفهوم النزعة الإنسانية العربية؟

محمد أركون: أقصد بذلك أن النزعة الإنسانية العربية هي عبارة عن ثقافة معيَّنة تشكَّلت وانتشرت بين القرنين الثامن والعاشر للميلاد، أي في الفترة التي يدعوها الأوروبيون بالعصور الوسطى الأولى المبكرة، والتي تمتد من القرن الخامس للميلاد إلى القرن العاشر أو حتى الحادي عشر. بعدئذ بدأت النهضة الأوروبية الأولى على أثر ترجمة نتاجات علماء العرب وفلاسفتهم إلى اللاتينية. ولكن في تلك الفترة المظلمة من تاريخ أوروبا، بلغت الحضارة العربية الإسلامية ذروتها. لذلك أقول بأن مسيرة التاريخ الأوروبي لا تتطابق مع مسيرة التاريخ العربي الإسلامي، بل هي متعاكسة معها تماماً. فعندما كنا نحن متقدِّمين ومستنيرين، كانوا هم متخلِّفين وظلاميين، وعندما بدأوا ينهضون ويشكِّلون الحضارة، بدأنا نحن نتراجع وندخل في عصور الانحطاط.

ينبغي العلم أن هذه الثقافة الإنسانية العقلانية المنفتحة كانت تعبِّر عن نفسها باللغة العربية. لذلك وصفتها بأنها نزعة إنسانية عربية، ولكن ليس بالمعنى العرقي الضيِّق، بل

بالمعنى اللغوي والثقافي الواسع للكلمة. فكل من كتب بالعربية آنذاك كان يُعتبر عربياً أو مساهماً في تشكيل النزعة الإنسانية العربية أياً يكن عرقه أو دينه أو مذهبه. والواقع أن جميع الذين ساهموا في الحياة الثقافية والعلمية لتلك الفترة كانوا يكتبون باللغة العربية ويستمدُّون ثقافتهم، جزئياً على الأقل، من العلم الإغريقي الكلاسيكي الذي كان مترجماً إلى العربية. وهنا ينبغي الاعتراف بأن العقل الفلسفي الإغريقي الكلاسيكي هو الذي راح يغذِّي الموقف الإنساني والعقلاني في الساحة العربية الإسلامية. وهكذا راح يتمايز عن العقل الديني المحض الذي كان يحاول جاهداً أن يفهم كلام الله المنقول عن طريق وساطة الأنبياء ويفسِّره. هذا وقد دخل كلا الاستعمالين للعقل، أي الاستعمال الديني والاستعمال الفلسفي، في حالة توتر وصراع مع بعضهما البعض. لقد اختلفا وتصارعا حول قضايا عديدة كمسألة معرفة العالم الموضوعي مثلاً، أو معرفة الكائنات الحية، والإنسان منها بشكل خاص. ينبغي العلم أن مؤلَّفات أفلاطون وأرسطو كانت قد نُقلت إلى اللغة السريانية، ثم إلى اللغة العربية، وفرضا نفسيهما بعدئذ كمصدرين أساسيين من مصادر المنهجية والمحاجة العقلية في الساحة الإسلامية. وأصبح المفكرون يعتقدون بأنه ينبغي اتقان هذه المنهجية وتلك المحاجات من أجل ضمان صلاحية كل نوع من أنواع المعرفة، أياً تكن. ولكن بالنسبة لرجال الدين والعقل الديني اللاهوتي، هذه الصلاحية مضمونة من قِبل وحي كلام الله فقط، وليست بحاجة إلى أرسطو أو أفلاطون لضمان صلاحيتها.

هناك فرق آخر حاسم بين هذين الاستعمالين للعقل في السياق الديني التوحيدي. فالشيء الذي نلاحظه هو أن العقل الفلسفي ينفتح على العقل الديني أثناء حواره معه. لكن العقل الديني يهاجم العقل الفلسفي ويُدينه لأنه يستخدم مناهجه ونظرياته ومحاجاته العقلانية ضد المسلَّمات العقائدية الدوغمائية لأتباع الاعتقاد الأرثوذكسي، وهذا شيء يمكن التحقق منه منذ العصور الوسطى حتى اليوم. هذا شيء يمكننا أن نجده في جميع المناظرات والمقارعات الجارية حول المعارف المُبرهن على صحتها من جهة، وتلك التي

ترتكز على المسلَّمات اللاهوتية فقط من جهة أخرى. هكذا نجد مثلاً أن الموقف الإنساني الفلسفي يحترم الأديان في الوقت الذي يدافع فيه عن مواقعه بخصوص مسألة المعرفة، لكنَّ المتدينين التقليديين لا يحترمون الفكر الفلسفي ولا ينفتحون عليه. نضرب على ذلك المثل التالي: ابن سينا وابن رشد يقبلان بالتفكير حول الاعتقاد الديني ويخوضان في الشؤون الدينية، لكنَّ المتكلمين اللاهوتيين والفقهاء يقفون سداً منيعاً ضد ما يدعونه بالعلوم «الدخيلة»، أي الفلسفة اليونانية. لماذا؟ لأن هذه العلوم الدخيلة بحسب قولهم آتية من جهة خارجية على التراثات التوحيدية الثلاثة: اليهودية، فالمسيحية، فالإسلامية. ينبغي الاعتراف بأنه طيلة أربعة قرون، أي من القرن الثامن حتى القرن الثاني عشر، كان بعض الفقهاء واللاهوتيين المسلمين يقبلون بمحاورة الفلاسفة من دون أن يتنازلوا قيد شعرة عما يمسُّ عقائدهم الدينية الأرثوذكسية. لكن هذه الصراعات والاختلافات التي جرت بين الطرفين أدت في نهاية المطاف إلى تصفية الفلسفة الإغريقية داخل السياقات الإسلامية، وذلك بدءاً من القرن الثالث عشر الميلادي. هذا من جهة. وأما من جهة أخرى، فقد حصل العكس تماماً في أوروبا المسيحية حيث ما انفكَّت الفلسفة منذ القرن السادس عشر تتطور وتتصاعد وتُغني العقل في استكشافاته لكل ميادين المعرفة.

ينبغي العلم أنه بدءاً من القرنين الرابع عشر والخامس عشر، راحت النزعة الإنسانية (هيومانيزم) تفرض نفسها في أوروبا بشكل أكثر رسوخاً وديمومةً وخصوبةً ممَّا حصل في الساحة العربية الإسلامية. فتجليات النزعة الإسلامية داخل عالم الإسلام ظلت محدودة زمنياً وهشَّة على الرغم من بعض النجاحات المدهشة في العصر الذهبي: عصر المعتزلة والفلاسفة والمأمون والجاحظ والفارابي وابن سينا ومسكويه والتوحيدي وعشرات غيرهم. لكنَّ فكر هؤلاء مات أو تمَّ القضاء عليه من قِبل التيار الأصولي بعد الدخول في العصر السكولائي التكراري الاجتراري، أي عصر الانحطاط. وعلى هذا النحو راح يتأبَّد تفاوت تاريخي بين أوروبا والإسلام منذ ذلك الوقت حتى يومنا هذا. فكلما تقدموا إلى الأمام خطوة تراجعنا إلى الوراء خطوات.

السؤال الثاني: لماذا انوجد مثل هذا التيار الفكري في تلك اللحظة المحددة من تاريخ الفكر الإسلامي؟ لماذا لم ينوجد في لحظة أخرى؟

أركون: لأنه كانت هناك طبقة اجتماعية مؤلفة من التجار الأغنياء ومنفتحة على الثقافة الجديدة وترعاها وتدعمها مادياً. ينبغي العلم أن الفعالية التجارية تحبِّذ التفكير التأمُّلي الحرَّ نسبياً وتشجِّع عليه، كما تشجع على انتشار المعرفة الابتكارية والعقلانية النقدية. نقول ذلك ونحن نعلم أن البورجوازية الأوروبية قامت بهذا الدور لاحقاً وبشكل أقوى وأكثر اتساعاً وفعالية وديمومة مما حصل في الإسلام الكلاسيكي. ينبغي العلم أن بورجوازيتنا في العصر الكلاسيكي كانت مؤلفة من مجموعة فئات هشَّة وصغيرة العدد من التجار، ولم تكن بالتالي طبقة قوية وصاعدة كالبورجوازية الأوروبية. ومعلوم أن هذه الأخيرة دعمت الحداثة الفكرية والعلمية وساندتها ضد هيمنة اللاهوت المسيحي القديم والإقطاع المرتبط به. ولولا هذا الدعم لما انتصرت الفلسفة التنويرية على اللاهوت القروسطي، أو الحداثة على القدامة. وينبغي العلم أيضاً بأن صعود القوة الأوروبية في حوض البحر الأبيض المتوسط وهيمنتها على التبادلات التجارية حرمت التجارة «الإسلامية» من مصادرها أو ثرواتها السابقة. ولذلك بدءاً من القرن الثالث عشر راح الإسلام الشعبي للطرق الصوفية ينتشر في دار الإسلام تدريجياً حتى هيمنَ عليه. فمن الناحية السوسيولوجية، أي العددية، راح هذا الإسلام الشعبي ينتصر أكثر فأكثر على الإسلام العالِم أو المثقَّف الذي كان يسمح بحصول مناظرات خصبة بين الفكر الفلسفي والفكر اللاهوتي إبان العصر الذهبي. هذا وقد راح الفكر اللاهوتي يفتقر ويتقلص تماماً كما حصل للفكر الفقهي التشريعي وذلك طيلة عصور التقهقر الفكري والانحطاط (أي من القرنَين الثالث عشر والرابع عشر حتى التاسع عشر). ولهذا تمَّ طيلة هذه العصور الانغلاقية والانحطاطية النسيان التام للمؤلَّفات الكبرى للمفكرين العقلانيين والإنسانيين العديدين من جيل مسكويه والتوحيدي. ومعلوم أن هذا الجيل كان قد عاش وكتب بين عامي ٩٥٠ و١٠٥٠، أي طيلة مئة سنة فقط. وبالتالي، إن عمر النزعة الإنسانية العربية

كان قصيراً وعابراً. بعدئذ مات التيار الإنساني العقلاني في أرض الإسلام ولم ينبعث إلا في القرن التاسع عشر إبان عصر النهضة، حيث بدأنا نهتم من جديد بروائع الأدب والفكر الكلاسيكي وننشرها ونطبعها. عندئذ شعرنا وكأننا اكتشفنا كنزاً كان مخبَّأً منذ زمن طويل. انظر روائع التراث.

السؤال الثالث: لماذا فشلت هذه النزعة الإنسانية العربية وماتت؟

أركون: يلزمنا أن نكتب عدة مجلدات للإجابة عن هذا السؤال! ولا تتوقَّع مني بالتالي أن أجيبك عليه بشكل وافٍ في بضعة أسطر أو في مقابلة محدودة الحجم بطبيعتها أياً تكن أهميتها. لماذا تلزمنا مجلدات عديدة للإجابة عنه؟ لأنه توجد أسباب وعوامل حاسمة كثيرة جداً وراء هذا الموت للفلسفة وكل التيار العقلاني والإنساني العربي الإسلامي. لا يوجد سبب واحد وإلا لهانَ الأمر. والواقع أن الفكر الفلسفي، وفي سياجه الفكر اللاهوتي، لم يكن الوحيد الذي راح يفقد أهميته، بل راحت المذاهب الفقهية الكبرى أيضاً تفقد ديناميكيتها الحيوية عن طريق الاكتفاء بتكرار واجترار التفاسير البالية المنتشرة في الأوساط الحضرية حيث تتمركز السلطات السياسية. أما السكان البعيدون عن هذه المراكز، أي سكان الأرياف والبوادي والجبال، فقد عادوا من جديد إلى الأعراف والتقاليد المحلِّية القديمة السابقة على الإسلام. وينبغي العلم أن المذهب الحنبلي كان له مصير خاص في هذه المجريات التاريخية؛ فقد استعادته الوهَّابية في القرن الثامن عشر بشكل متصلِّب ومتشدِّد وتبسيطي. ثم تمَّ نشره في العالم كله تحت اسم الإسلام السعودي بفضل قوة البترودولار. وهذا الإسلام السعودي نفسه تمَّ تصليبه وزيادة تطرُّفه أكثر على يد «القاعدة» وسواها من الحركات الأصولية السائدة اليوم.

لكي يعي القارئ مدى التقهقر والتراجع الذي طرأ على الفكر الإسلامي والمجتمعات الإسلامية اليوم، يكفيه أن يقارن ولو للحظة بين الغنى الفكري والثقافي

للمؤلفات الحنبلية الكبرى لأشخاص مثل ابن تيمية، وابن الجوزي، وابن القيم الجوزية، مثلاً، وبين مؤلفات الشيوخ الذين كتبوا بعدهم، من القرن الخامس عشر إلى القرن الثامن عشر. يكفيه أن يقارن بينهم وبين محمد بن عبد الوهَّاب. والشيء نفسه ينطبق على جميع المذاهب الأخرى من سنِّية وشيعية. هناك فرق كبير بين المفكرين الأوائل ومفكري عصر الانحطاط الأواخر، ناهيك عن منظِّري الحركات السلَفية اليوم الذين لا يستحقون حتى اسم مفكِّر.

السؤال الرابع: أستاذ أركون، هل يمكن اعتبار تلك اللحظة الإنسانية والعقلانية التي شهدناها في العصر الذهبي بمثابة «الحديثة» فعلاً؟ أقصد هل هي حديثة بالمعنى الشائع للحداثة الأوروبية؟

أركون: لا، لا نستطيع أن نستخدم هذا النعت لأننا نسقط عندئذ في ما يُدعى بالمغالطة التاريخية أو الإسقاط، أي إسقاط مفاهيم العصور الحديثة على العصور القديمة التي لم تعرفها، ولا يعيبها أنها لم تعرفها لأنها كانت تدخل في دائرة المستحيل التفكير فيه آنذاك. وهذه هي أكبر خطيئة يمكن أن يرتكبها الباحث، وبالأخص المؤرِّخ. لا ينبغي أن نُسقط على الماضي البعيد مفاهيم العصور الحديثة وتصوراتها وطرائق تفكيرها وتشكيلها للمعرفة، ناهيك عن إسقاط مفاهيم وتصورات زمننا الحالي الذي ينتمي أكثر فأكثر إلى عصر «ما بعد الحداثة» أو «ما وراء الحداثة» أو حتى «ما فوق الحداثة»، أي ما يتجاوزها. ينبغي العلم أن العقل الحديث، أي عقل الحداثة، دشَّن عصر القطيعات الكبرى المتتالية وقسم تاريخ الفكر إلى ما قبله وما بعده. نقصد ما قبل وما بعد الفكر التنويري الحديث المفعَم بالحيوية الديناميكية التي تدفعه باستمرار نحو تحقيق اكتشافات جديدة ومتغيرات عميقة. إن خصوصية الحداثة بهذا المعنى محصورة بالفكر الأوروبي بدءاً من عصر التنوير، أي القرن الثامن عشر. حصلت عندئذ القطيعة الكبرى مع العصور الوسطى المسيحية كما الإسلامية. وبالتالي، لم يعرف الإسلام الحداثة بهذا المعنى، حتى في

عصره الذهبي. نقول ذلك على الرغم من أهمية منجزاته ومؤلفاته الإبداعية في ذلك العصر المجيد.

ينبغي العلم أن مصير العقل في أوروبا كان معاكساً لمصيره في أرض الإسلام. لماذا؟ لأن الإسلام شهد في البداية ازدهار العقل الفلسفي والعلمي، لكنه انفصل عنه بعدئذ، بل أدان كل من يهتمون به. من هنا المصير السلبي للفلاسفة واللعنات اللاهوتية التي انصبَّت عليهم طيلة عصور الانحطاط. وقد اكتفى العقل عندنا طيلة تلك العصور الاجترارية الانحطاطية ببعض المعارف المتكلِّسة والمرتبطة بالأشكال الأرثوذكسية للاعتقاد الإيماني. وقد حصل ذلك في ظل رجال الدين، الجاهلين ليس بالحداثة الفكرية الأوروبية فحسب، بل كذلك بإبداعات الفكر الإسلامي نفسه في عصره الذهبي المجيد. انظر ما كتبه علماء الإسلام طيلة الفترة العثمانية أو حتى ما يقولونه الآن على الفضائيات. إنه الانحطاط والجهل بعينه! ثم جاءت حركات التحرر الوطني في الخمسينات إلى الثمانينات من القرن العشرين، فماذا فعلت على المستوى الداخلي؟ هل كانت تحريرية يا ترى؟ لا، أبداً. ذلك أنها اكتفت بتحويل فكر الإسلام الكلاسيكي المبدع إلى مجرد شعارات تبجيلية في الوقت الذي محت فيه صيرورة التقهقر والتراجع والانحطاط أو طمستها وقفزت عنها. ومعلوم أن هذه الصيرورة التراجعية التي أصابت الفكر العربي الإسلامي بعد عصر الازدهار هي التي تشرح لنا سبب حصول تلك الانحرافات التي أدت إلى الجهل المؤسَّس أو المرسَّخ مؤسَّساتياً. نقصد بذلك أنه جهلٌ منشورٌ على أوسع نطاق في المدارس الرسمية لكل الدول العربية والإسلامية، وبخاصة في برامج تعليم الدين الإسلامي أو مادة التربية الدينية. نقول ذلك خصوصاً أن الإسلام أصبح رسمياً ومؤمَّماً كلياً من قبل الدولة.

السؤال الخامس: هل الإيعاز القطعي بضرورة اتِّباع «الحداثة»، والذي يوجِّهه الغرب المهيمن للعالم اليوم بشكل عام وللفكر الإسلامي بشكل خاص، يمرُّ عبر إحداث القطيعة مع العقل اللاهوتي؟

أركون: ليس من الضروري إحداث القطيعة مع العقل اللاهوتي لأنه كان قد تعايش في السابق مع العقل الفلسفي بشكل سلمي قليلاً أو كثيراً. ينبغي العلم أن ابن رشد الذي مات عام ١١٩٨ كان يتحاور بشكل كامل وعميق مع الغزالي الذي مات عام ١١١١، أي قبله بسبعة وثمانين عاماً. ولكن ينبغي الاعتراف بوجود فرق كبير بينهما: كان الغزالي يسمح لنفسه بتكفير الفلاسفة، في حين أن العكس لم يكن ليحصل لأن الفلاسفة لا يكفِّرون أحداً. ينبغي العلم أن الإسلام الحركي الأصولي الحالي يأنف عن ذكر المكتسبات الإيجابية لابن رشد. كما أنه يُهمل كلياً الثقافة اللاهوتية، أو قل إنه لا يعبأ بها. إنه يجهل الحقيقة الأساسية التالية: إن كل دين يحرم نفسه من المناظرات والتبادلات الفكرية مع الفلسفة وعلم اللاهوت سوف يتَّجه حتماً نحو انحرافات إيديولوجية وديماغوجية تعصُّبية خطيرة بالنسبة للمؤمنين به وللمجتمع ككل. بل يمكن القول بأن إسلام اليوم، أي الإسلام المُختزَل إلى مجرد طقوس وشعائر، يعيش بكل فرح وابتهاج ظافر اختفاءَ الفلسفة وعلم اللاهوت من الساحة العلمية للفكر الإسلامي. وهذا شيء مؤسف جداً ودليل على مدى الانحطاط الذي وصلنا إليه. وهذا يشكِّل تراجعاً أعظم بالقياس إلى ما كانت عليه الحال إبان الفكر الإسلامي الكلاسيكي والعصر الذهبي المجيد. ففي ذلك الوقت، كانت تجري مناظرات لاهوتية وفلسفية كبرى بين ممثلي مختلف الأديان والفرق والاتجاهات الفكرية. أما اليوم، فلا وجود لأي شيء من هذا القبيل. انظر ما يحصل على شاشة الفضائيات من كلام غثٍّ، مجترٍّ ومكرور منذ مئات السنين، أي منذ الدخول في عصر الانغلاق والانحطاط وحصول القطيعة الكاملة مع العصر الذهبي الأول وإبداعاته الكبرى. لكن قطيعة الإسلام الحالي مع أفضل مكتسبات الحداثة الأوروبية وإنجازاتها العديدة تبدو أشد هولاً وتفاقماً.

ونلاحظ أن منظِّري الحركات الأصولية يدعوننا اليوم إلى أسلمة الحداثة بدلاً من أن يدعوا إلى تحديث الإسلام والفكر الإسلامي! وهنا نصل إلى شطط ما بعده شطط ولا زائد لمستزيد. يضاف إلى ذلك أنهم يدعون إلى أسلمة الحداثة بغية احتقار أولئك الذين يريدون تحديث الإسلام وجعله يستفيد من التقدم الهائل الذي دشَّنته الحداثة الفكرية والعلمية والفلسفية في أوروبا. وهي حداثة ينبغي تمييزها عن التحديث المادي للمجتمعات الإسلامية وإدخال جميع الأجهزة التكنولوجية والاستهلاكية إليها أو إلى حياتها اليومية. فالمجتمع الإسلامي، وبخاصة إذا كان غنياً بترولياً، يستطيع أن يستورد كل أنواع الحداثة والترفيهات المادية، ويظل مع ذلك محافظاً، لا بل متخلفاً جداً من الناحية العقلية والثقافية. وبالتالي، ينبغي التمييز هنا بين الحداثة المادية والحداثة الفكرية. إنهما ليسا شيئاً واحداً، على عكس ما يتوهم الكثيرون. والعلاقة بينهما ليست ميكانيكية أو أتوماتيكية. ينبغي العلم أن العودة إلى الإسلام المدعو بالأصيل أو الصحيح (انظر مفهوم الأصالة) معاشةٌ منذ لحظة الاستقلال وكأنها استعادة للهوية الإسلامية التي قضى عليها المستعمر، أو حاول القضاء عليها. وهنا يجهل الكثيرون أيضاً أن التركيز الشديد على الهوية قد يجرفنا في اتجاه التعصُّب للذات، أي في اتجاه الإيديولوجيا الأصولية الاستلابية بالنسبة للروح والفكر. أقول ذلك وأنا أفكر في الحروب الأهلية التي تمزِّق المجتمعات الإسلامية نفسها، وذلك بسبب انعدام سياسة رشيدة قائمة على تعاليم مستنيرة وناتجة من تدريس علوم الإنسان والمجتمع في بلادنا أو جامعاتنا. وكل هذا يبعدنا بطبيعة الحال عن الفكر ذي النزعة الإنسانية، كما عن الثقافة الإنسانية المنفتحة والسلوك الإنساني.

السؤال السادس: ألا تعتقد أنه يمكن أن تنبثق في البلدان العربية الإسلامية حداثة مختلفة، أي حداثة خصوصية أو خاصة بها؟ ألا يمكن أن توجد حداثة إسلامية أو عربية إسلامية؟

أركون: نلاحظ أولاً أن هناك شهية كبيرة للتحديث المادي والتمتُّع بالحياة الاستهلاكية والترفيهية في العالم العربي والإسلامي. الجميع يريدون شراء آخر طراز من سيارة مرسيديس! أو آخر التجهيزات الإليكترونية والهاتف النقَّال وسواها إذا أمكن. لكنَّ عدد الذين يفكرون في بلورة الحداثة العقلية أو الفكرية لا يزال قليلاً جداً. ينبغي العلم أن المجتمعات العربية والإسلامية أصبحت سجينة إسلام مُتخيَّل ومقطوع كلياً عن التاريخ الواقعي المحسوس وعن علم الاجتماع وعلم الألسنيات والأنتربولوجيا النقدية. ولا نستطيع التفكير بالحداثة إلا بعد أن نأخذ بعين الاعتبار كل الإيديولوجيات الانغلاقية التي تكتسح مجتمعاتنا التي تعيش مثل هذه الحالة الصعبة. ولكن من يفكر بالحداثة انطلاقاً من هذه المعطيات المحسوسة؟ عددهم نادر جداً. يضاف إلى ذلك أنه ينبغي أن نطبّق المنهجيات الحديثة لعلم الألسنيات والدلالات السيميائية على النصوص الدينية التأسيسية من أجل تفسيرها بشكل جديد ونقدي أيضاً. وينبغي حتى تطبيق هذه المنهجية على جميع الخطابات الاجتماعية بالأمس واليوم. وهذه هي الحداثة العقلية أو الفكرية. ينبغي تطبيق جميع مناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية على دراسة تراثنا ومجتمعاتنا لكي نعرف من نحن في نهاية المطاف، وما هي مشاكلنا الحقيقية. فهذه المناهج العلمية الحديثة هي وحدها القادرة على تشخيص الأمراض التي نعاني منها، وبالتالي إيجاد علاج ناجع لها. إن المسلمين محرومون من هذا الشيء بالذات. إنهم محرومون من معرفة أنفسهم، من تحليل مشاكلهم بدقة، من تشخيص المرض العضال والمزمن الذي ينخر في أعماقهم ويعانون منه. هذا في حين أن المجتمعات الأوروبية مدروسة بشكل جيد، وجميع مشاكلها مشخَّصة بدقة. لقد حُرم المسلمون من هذا التقدم العلمي الهائل الذي تحقَّق منذ أن كنا قد انتقلنا من مرحلة الحداثة الكلاسيكية إلى مرحلة ما أدعوه بالعقل المنبثق الصاعد واستكشافاته الجديدة الرائدة. البعض الآخر يدعوه بعقل ما بعد الحداثة، أي ما بعد حداثة القرن التاسع عشر حتى منتصف العشرين. ينبغي العلم أن هذا العقل الجديد المنبثق الصاعد أو عقل ما بعد الحداثة الكلاسيكية

يتفحَّص الأوضاع ويُدين التأخُّر ويفتح آفاقاً جديدة للمعنى والحقيقة من أجل الخروج من السياجات الدوغمائية المغلقة الموروثة عن الماضي. وهي سياجات تتعلق بها مختلف الفئات والذاكرات الجماعية الموجودة في كل مجتمع عربي أو إسلامي. وهذا الكلام ينطبق على المجتمعات الغربية نفسها، كما يشهد على ذلك رفض القوميين المتشددين الفرنسيين تشكيل الاتحاد الأوروبي بحجة أنه يُذيب الخصوصية الفرنسية أو يقضي على القومية الفرنسية. وبالتالي، فالانغلاقات التعصُّبية أو السياجات الدوغمائية المغلقة موجودة لدى جميع المجتمعات والشعوب، وليس لدى العرب أو المسلمين وحدهم.

السؤال السابع: هل إن تواجد المسلمين في المجتمعات الأوروبية، أي في فضاء ثقافي وفكري مختلف، يمكن أن يكون من حسن حظِّهم؟ بمعنى آخر: ما مصير الجاليات الإسلامية في الغرب؟

أركون: بالتأكيد هذا حظٌّ كبير بشرط أن يعرفوا كيف يستفيدون منه! ولكن ينبغي أن نأخذ بعين الاعتبار هنا جميع أولئك الذين لا يستطيعون أن يستفيدوا من هذا الحظ التاريخي وذلك بسبب عدم تأهيلهم لذلك أو عدم استعدادهم للاستفادة منه. ينبغي العلم هنا بأن عدداً كبيراً من المسلمين يجهلون معنى المحاجة التاريخية، أو السوسيولوجية، أو الأنتربولوجية، أو الألسنية، أو الفلسفية... إنهم منقطعون كلياًتقريباً عن الحداثة الفكرية، وأقلُّ عبارة يسمعونها يُخضعونها فوراً للاعتقاد الإسلامي المُعاش بصفته إلهياً، مقدَّساً، وبالتالي متفوِّقاً على جميع أشكال العقل البشري في منظورهم. إذا ما اقترحت عليهم تفسيراً لغوياً ألسنياً أو دلالياً سيميائياً لمقطع قرآني صغير، يغلقون فوراً أبواب التواصل التعليمي بينك وبينهم. لماذا؟ لأن القرآن في رأيهم قد يفقد قداسته إذا ما طبَّقنا عليه المناهج التأويلية الحديثة! وبالتالي، ممنوع أن نطبِّق عليه مناهج البحث العلمي التي كانت قد طُبِّقت على التوراة والإنجيل من قبل. ثم يحدِّثونك بعدئذ عن أزمة القيم التي يعاني منها الغرب بسبب تخلِّيه عن الدين، هذا الغرب الذي يريد أن

يعطينا دروساً في الفكر! هنا تكمن المشكلة العويصة مع المسلمين التقليديين. ينبغي العلم أن الاعتقاد الدوغمائي، أي غير النقدي، يُطمئن الإنسان تماماً كالملجأ الواقي إبان هبوب الإعصار، لكن هذه طمأنينة هشَّة، عابرة، مكلفة جداً على المدى البعيد. لماذا؟ لأنها تحجب عن الأنظار حقيقة القوى الشغَّالة التي تساهم في توليد تاريخ البشر في المجتمع.

السؤال الثامن: هل يعني ذلك أنه لا يوجد إلا طريق واحد فقط للتوصل إلى الحداثة الفكرية؟

أركون: ينبغي العلم أن القطيعة التاريخية التي نتجت من الحداثة في أوروبا وصلت إلى ملكات الروح البشرية ذاتها وآلياتها وطرائق اشتغالها. وبالتالي، أصبح كل البشر في مواجهة أنظمة متنوعة ومتغيِّرة للحقيقة، والمشروعية، والشرعية الرسمية أو القانونية، والعدالة، والظلم، والمشاكل المتعلقة بالإنتاج الخيالي لأي مجتمع بشري، وكذلك التشكيل الاجتماعي للواقع أو الحقيقة، الخ. ينبغي العلم أيضاً بأن العقل الوضعي الحديث يحتقر الأجوبة التي يقدِّمها العقل المؤمن الأرثوذكسي على جميع هذه الأسئلة والمشاكل. وهذه القطيعة بالذات بين العقل الوضعي والعقل الديني هي التي تُبقي على علاقة الرفض المتبادل والصراع بين الأنظمة اللاهوتية المركزية من جهة، والأنظمة العلمانية الفلسفية العلمية للحقيقة والمشروعية والقيم والحرب العادلة والحروب الهمجية البربرية من جهة أخرى. وبهذا الصدد يمكن القول بأن تاريخ الصراع بين النظام الديني والنظام العلماني في فرنسا على وجه الخصوص مليء بالعبر المفيدة والدروس الحاسمة. للأسف، حتى عدد كبير من الفرنسيين الأصليين المتعايشين مع الجاليات المغتربة لا يكلِّفون أنفسهم عناء الاطلاع على كتب رائعة عن الموضوع ككتب إميل بولا مثلاً. أما في ما يخص المسلمين، فإنهم يفضِّلون التظاهر بعنف في الشوارع على التوجُّه إلى المكتبات للاستعلام الفكري أو العلمي عن الإسلام واليهودية والمسيحية،

وجميعها أديان تقف في مواجهة الحداثة بالأمس كما اليوم. في الحالة الراهنة للأمور، نلاحظ أن الإسلام يجتاز أزمة خطيرة من الهبوط والخسوف والانحطاط. هذا في حين أن العقل الحديث والعلمي انتقل ويستمر في الانتقال من أزمة النمو واستعادة الذات والسيطرة على تحديات جديدة إلى أزمة أخرى للنمو والقفز إلى الأمام. العقل الديني ينتظر أن يعود الماضي المؤسِّس إلى الحاضر، أما العقل العلمي، فإنه يحضِّر أجوبة جديدة لمواجهة ما كان علماء المستقبليات قد دعوه بصدمة المستقبل على حاضر كل مجتمع بشري.

السؤال التاسع: هل يمكن أن نستنتج من ذلك أنَّ نقد العقل اللاهوتي يمكن أن يتيح للعالم الإسلامي أن يتوصَّل إلى الحداثة الفكرية؟

أركون: ينبغي أن نبدأ بالعلوم الاجتماعية أولاً، لا بعلم اللاهوت. إذا كنتَ لا تمتلك الأدوات والمناهج الفكرية الحديثة التي أثبتت فعاليتها، فإنك لا تستطيع أن تمارس علم اللاهوت بشكل جيد أو صحيح. وبالتالي، يتمثَّل المسار الصحيح أولاً في أن نشارك في المناقشات الإبستمولوجية الكبرى الجارية حالياً حول مدى المتانة العلمية والفكرية لبحوث العلوم الإنسانية والاجتماعية. هل هي يقينية أو لا؟ ما هي درجة صحَّتها أو يقينيتها؟ ما هي القفزات أو المنجزات التي حققتها؟ وما هي نواقصها وقصورها؟ ما هي حذوفاتها وإهمالاتها واعتباطيتها التي تمارسها أثناء تحديد مواضيع دراستها وكيفية تقسيمها؟ هذه هي نوعية الأسئلة التي ينبغي أن نجيب عليها. كما ينبغي أن نراقب طرائق نقل هذه العلوم وكيفية تطبيق المعارف المتجمِّعة أو تنفيذها عملياً. يضاف إلى ذلك أنه ينبغي أن نفكِّر في مدى تأثير العلوم البيولوجية، وعلم الجهاز العصبي، والعلوم الطبية، على مفهومنا للشخص البشري. فمن الواضح أنها أحدثت ثورة على هذا المفهوم ولم يعد كما كان عليها سابقاً قبل تطور هذه العلوم واكتشافاتها الأخيرة. كما ينبغي أن نفهم مدى تأثير هذه العلوم البيولوجية والعصبية والطبية على المكانة الفلسفية للإنسان،

أو بالأحرى على الذات الحرَّة والمسؤولة. لكن جميع هذه المطالب والمبادئ لا تزال بعيدة عن التحقُّق أو التوافر حتى الآن. وينبغي أن نسجِّل هنا الملاحظة الهامة التالية: إن الفكر المسيحي في الغرب أصبح يساهم في هذه المناقشات الكبرى بعد أن توقَّف عن معارضة الحداثة أو معاداتها. ولكن ماذا يحصل في الجهة الإسلامية؟ العكس تماماً؛ فرجال الدين من علماء المسلمين يُطلقون الفتاوى ضد الحداثة الفكرية على شاشات الفضائيات ووسائل الإعلام عن طريق الاعتماد على هيبة النصوص المقدَّسة وتفاسير القرون الوسطى. وهذا شيء خطير فعلاً.

السؤال العاشر: ولكن الباحثين المسلمين في مجال العلوم الإنسانية متَّهمون بأنهم يستعيرون مناهجهم ومصطلحاتهم من الغرب، حتى عندما يقومون بأعمال نقدية عن هذا الغرب بالذات. ألا يشكِّل ذلك عقبة كبرى؟

أركون: أولاً، ينبغي القول بأن عدد هؤلاء الباحثين قليل، ولكن إذا ما وُجدوا، وحيثما وجدوا، فإنهم يجدون أنفسهم تحت أنظار المراقبة الصارمة لرجال الدين المُشرفين على تسيير شؤون الأرثوذكسية، أي ما يُعتبر بمثابة العقيدة القويمة المستقيمة التي لا ينبغي الانحراف عنها قيد شعرة. وهذه الأرثوذكسية الدينية محدَّدة من قِبل كبار المشائخ الذين هم موظفون رسميون لدى الدولة. فكيف يمكن أن تقوم ببحوث علمية استكشافية عن التراث أو عن المجتمع في مثل هذا الجو الخانق؟ وعلى هذا النحو ينتشر في كل مكان ما أدعوه بالجهل المؤسَّس أو المؤسَّساتي، أي المدعوم من قبل مؤسَّسات الدولة كمؤسَّسة التعليم وسواها. وهو جهل مفروض بشكل متعمَّد ومقصود من قِبل الدولة، بل هو مموَّل من قِبلها أيضاً، وينشره رجال الدين بين الناس بكل طواعية، ومعلوم أنهم موظفون دينيون رسميون لدى الدولة. أريد التأكيد هنا على أن الإسلام «بروتستانتي من الناحية اللاهوتية»، بمعنى أن المؤمنين جميعاً يتمتَّعون من حيث المبدأ بحقِّ التفحُّص الحرِّ للنصوص المقدَّسة وتفسيرها. لكنه في الوقت نفسه

«كاثوليكي من الناحية السياسية»، بمعنى أن الدولة منذ عهد الأمويين تجمع بين يديها كلتا الصلاحيتين، أي ممارسة السلطة السياسية من جهة، وحماية الشريعة أو الدين من جهة أخرى، وهذا ما أدعوه بالتأميم الدائم للإسلام من قبل الدولة على مدار العصور منذ الأمويين وحتى يومنا هذا. أقصد تأميمه بصفته «تجربة إنسانية للمقدَّس الإلهي» بغضِّ النظر عن السلطة القائمة، أو هكذا يُفترض أن يعيش الإنسان تجربته مع الدين. ينبغي أن يعيش هذه التجربة بشكل حر بغضِّ النظر عن الدولة السائدة أو النظام القائم. أما في عالم الإسلام، فلا وجود لمثل هذه الحرية. هناك تديُّن واحد مفروض عليك فرضاً، وإذا ما رفضته فإنهم يكفِّرونك. ولهذا السبب، إن المشروعية اللاهوتية تظلُّ مصادَرة من قِبل النظام الحاكم، وكذلك حرية التفكير حول الدين ومضامين الإيمان وحرية النقاش والطبع والنشر حول هذه الموضوعات الحساسة جميعها. وبالتالي، لا حرية فكرية في أرض الإسلام.

السؤال الحادي عشر: هل الفكر التاريخي النقدي مرفوض في العالم الإسلامي بسبب المكانة اللاهوتية للنص القرآني، أو بسبب الوضع الصعب للبلدان الإسلامية اليوم؟

أركون: إنه مرفوض، أو قل غير مفهوم وغير مقبول، على عكس ما يحصل في البلدان المتقدمة، بسبب الوضع الهشِّ للمجتمعات العربية والإسلامية اليوم. ينبغي العلم أن أنظمة ما بعد الاستقلال التي حكمت البلاد كانت قد ركَّزت كل اهتمامها على بناء الهوية الوطنية من خلال الاعتماد على الإسلام. لكنه إسلام خيالي أو مُتخيَّل، وليس إسلاماً حقيقياً أو واقعياً أو تاريخياً. ثم فرضوا هذا الإسلام الخيالي التجريدي على الأجيال الشابة لكي تمتصَّه أو تستوعبه أو تستهلكه وكأنه الذروة العليا المعصومة للهيبة الروحية والأخلاقية والقانونية التشريعية والفكرية والعلمية والثقافية والسياسية. وبالنسبة لأي مؤرخ للفكر الإسلامي، إن هذه السياسة تعبِّر عن عجرفة كارثية وتقهقر

كبير سواء بالقياس إلى الفكر الإسلامي الكلاسيكي في عصره الذهبي، أو بالقياس إلى مسار الحداثة الأوروبية منذ القرن السادس عشر حتى اليوم؛ نقصد: بالقياس إلى المنجزات الكبرى التي تحقَّقت في مختلف الميادين العلمية والفلسفية والسياسية، والتي ذكرناها آنفاً. ينبغي العلم أن الدولة لها جميع الحقوق، بما في ذلك حق ممارسة العنف الشرعي، كما قال عالم الاجتماع الألماني الشهير ماكس فيبر. وبالتالي، إن الأنظمة التي حكمتنا بعد الاستقلال فعلت كل ما تشاء بنا، وكانت النتيجة أننا وصلنا إلى ما وصلنا إليه اليوم من تدهور وتقهقر.

السؤال الأخير: باختصار شديد أستاذ أركون: هل أنت متشائم تماماً، أو تشعر ببعض الاختلاجات الواعدة بالمتغيرات؟

أركون: لا، لا، أنا لست متشائماً على المدى البعيد. سوف يحصل حتماً يوماً ما تحرير عقلي وثقافي في العالم الإسلامي. ولكن كم من الوقت يلزمنا، وكم من الشروط العديدة التي ينبغي توافرها، لكي تستطيع الشعوب العربية والإسلامية أن تُنتج تاريخها الخاص بنفسها، لا تحت وصاية الآخرين؟ أقصد أنه يحقُّ للشعوب الإسلامية، عربية كانت أو غير عربية، أن تولِّد تاريخها الخاص بشكل طبيعي، أي عن طريق اشتغال الذات على ذاتها وخارج إطار الإكراهات القسرية التي كانت تضغط عليها دائماً عبر القرون. في الستينات والسبعينات من القرن الماضي، طالما رفعوا الشعار التالي: «من الشعب وإلى الشعب». لكننا نعلم الآن مدى قوة الشعارات الخادعة والخيبة الكبرى الناتجة منها لدى الشعوب.

فهرس الأعلام

- ب -

